

DEL MITO Y DE LA RAZON

EN EL PENSAMIENTO POLITICO

Manuel García-Pelayo

SELECT[illegible] DE
REVISTA DE OCCIDENTE

MANUEL GARCÍA-PELAYO

DEL MITO Y DE LA RAZÓN
EN LA HISTORIA
DEL PENSAMIENTO POLÍTICO



Selecta

de

Revista de Occidente

Bárbara de Braganza, 12

MADRID

Editorial *Revista de Occidente, S. A.*

Madrid (España) - 1968

Depósito legal: M. 12.924-1968

Impreso en España por

Talleres Gráficos de ED. CASTILLA, S. A. - Maestro Alonso, 23 - MA

Indice

Págs.

FEDERICO II DE SUABIA Y EL NACIMIENTO DEL ESTADO MODERNO

Introducción

SE recogen en el presente volumen varios trabajos publicados en fechas distintas, pero unidos entre sí por algunas notas comunes, tales como el paso de formas míticas del pensamiento político a formas racionales, el proceso de secularización de ideas, representaciones y conceptos que, siendo originariamente eclesiásticos, son transferidos al campo político, así como el desarrollo de tendencias ideológicas e institucionales destinadas a contribuir a la configuración del Estado moderno.

El estudio sobre «La Corona» fue terminado en 1962 y publicado sin modificaciones en 1967 en *Cuadernos Hispanoamericanos*. Lo único añadido en la presente edición es el material iconográfico. Se intenta estudiar en él la distinta expresión de una misma idea (la transpersonalización del poder político) en forma rigurosamente simbólica y en forma predominantemente conceptual, cambio de perspectiva que se corresponde con dos épocas distintas del pensamiento y del grado de institucionalización del orden político.

«La idea medieval del derecho» se publicó en 1962 en la *Revista de la Facultad de Derecho* de la Universidad Central de Venezuela. En 1966 y 1967 la revista *Ius Gentium* publicó en Roma su versión italiana. Ha sido objeto de alguna revisión que no afecta a las ideas y tesis originarias. Tiene como objetivo fundamental mostrar la distinta, e incluso antagónica, lógica entre un sistema jurídico basado preponderantemente en supuestos míticos y tradicionales y un sistema jurídico orientado hacia la racionalidad.

«Federico II de Suabia y el nacimiento del Estado moderno» apareció en 1959 como parte del volumen *Studia Iuridica* de la Facultad de Derecho de la Universidad Central de Venezuela. En 1961 fue publicado en portugués, en una excelente traducción del profesor Amílcar Castro, de la Universidad de Minas Gerais (Brasil). Apenas ha sido objeto de revisión, salvo en algunos toques estilísticos. Su publicación tuvo como objetivo principal dar a conocer al público hispánico, no rigurosamente especializado, esta extraordinaria figura encarnación de enérgicas tendencias espirituales, en parte míticas y en parte racionales, anunciadoras del mundo político moderno.

«La Puerta de Capua o la entrada al reino de la Justicia» fue publicado por la *Revista de Occidente* (núm. 36, 1965). Constituye un estudio de iconología política (siguiendo en lo fundamental el método de Panofsky) que complementa el trabajo anterior.

«De las razones históricas de la razón de Estado» es parte de un trabajo escrito para servir de introducción a la publicación en español de *La razón de Estado y otros escritos,* de G. Botero (Caracas, Instituto de Estudios Políticos, 1962). Se le han añadido algunas nuevas referencias o testimonios destinados a ejemplificar las ideas contenidas en su redacción originaria. Su objetivo capital es mostrar la irrupción de una dimensión de la razón vital moderna y su tensión y conflicto con las razones de otras esferas vitales, así como su integración en distintos aspectos y disciplinas del mundo moderno.

Como anexo al trabajo anterior y bajo el título de «Una crítica popular de los secretos, artificios o razones de Estado», publicamos la traducción de parte de un curioso folleto alemán de la segunda mitad del siglo XVII en el que se critican las prácticas políticas del tiempo.

«El buen y el mal gobierno» es un breve estudio iconológico-político de una pintura de Ambrogio Lorenzetti. Lo incluimos aquí como complemento de las referencias a la concepción política iuscéntrica y al proceso de secularización contenidos en los trabajos anteriores, así como al go-

bierno de las comunas italianas al que se alude en el estudio sobre la razón de Estado.

Dado que estos trabajos constituyen unidades distintas e independientes, pero tangencialmente vinculadas, y dado también que cuando trato un tema procuro hacerlo dentro de sus conexiones generales —de acuerdo con la idea de que en el mundo histórico la particularidad solo puede ser comprendida desde la totalidad—, es lógico que el lector pueda encontrarse alguna repetición conceptual que, por otra parte, no creo siempre estorbe.

Deseo manifestar aquí mi reconocimiento a mis colaboradores del Instituto de Estudios Políticos de la Universidad Central de Venezuela no solo por el afecto con que me han rodeado, sino también por el interés que han mostrado por esta clase de estudios, no obstante su lejanía de las urgencias políticas del presente, pues sin tal interés quizá no me hubiera decidido a darles la última y enojosa pasada que implica la puesta a punto para la publicación. Finalmente, quiero mostrar mi reconocido recuerdo a la que fue mi secretaria, Sra. Marina Serrano de Olivares, por su eficacia y cuidado en mecanografiar estos y otros trabajos.

M. G.-P.

La corona

Estudio sobre un símbolo y un concepto político

A don Ramón Carande

INTRODUCCION

El presente trabajo se plantea los siguientes objetivos:

1) En primer lugar trata de mostrar un ejemplo del paso del pensamiento político mítico, expresado preponderantemente en símbolos e imágenes, al pensamiento político teórico, expresado capitalmente en conceptos. Tanto en un esquema mental como en otro, tanto en forma de símbolo como de concepto, la idea de Corona ha encerrado el intento de transpersonalizar el orden y el poder políticos. En ambos casos se trataba de fundamentar el poder en algo que trascendiera a su portador objetivándolo en la Corona, si bien en un caso se la configura míticamente, mientras que en el otro se la construye conceptualmente; en el uno es una cosa tangible —aunque frecuentemente haga referencia a una esencia intangible— en el otro es una abstracción mental. Con ello se confirma en el campo de la historia de las ideas políticas la tesis enunciada por Cassirer y otros con alcance general y que afirma que antes de que las cosas y los problemas fueran pensados y resueltos racionalmente lo fueron míticamente.

2) En segundo lugar, y a través del estudio comparado de la idea de Corona en los distintos países —lo que hoy

es hasta cierto punto posible gracias a la publicación de algunos estudios monográficos— se trata de mostrar la construcción jurídico-pública de dicha idea durante la Baja Edad Media como una decisiva etapa en el proceso de racionalización del orden político. La Corona se muestra aquí como el centro jurídico-político ideal que integra gentes, tierras, derechos y poderes en una unidad política autárquica simple (de un solo reino) o compleja (de varios reinos). Esta idea de Corona está más o menos presente, en su totalidad o en algunos de sus rasgos, con unos u otros matices en la mayoría de los países occidentales de la Baja Edad Media, lo que nos autoriza a examinarla desde una perspectiva general, sin que nos planteemos aquí el problema —por lo demás interesante— de en qué países se originó y en cuáles simplemente se recepcionó y en qué medida, ni tampoco el del relativo vigor o peso específico de tal idea dentro del conjunto de las concepciones políticas de cada país. Dicho de otro modo: nos interesa en tanto que idea europea precursora de la idea no menos europea del Estado.

Finalmente debemos advertir que la racionalización o configuración jurídica de la idea de Corona no excluye la vigencia de su expresión o configuración mítica —presente todavía en los países británicos y, hasta el final de la segunda guerra mundial, en Hungría— sino que se superpone a ella para operar capitalmente en el plano intelectual de los juristas, pero quedando subyacente la idea mítica y la expresión simbólica de la Corona destinadas a operar en el campo emocional. Hablando en términos generales mito y racionalidad son dos formas de instalación en el mundo; símbolo y concepto dos formas de conocimiento y de operatividad sobre los objetos *. También frente a la Corona cabe la coexistencia —sin duda no exenta de contradicciones— entre la idea mítica y la concepción racional, cada una dotada de su propio campo, de su propia efectividad y de su propia legitimidad.

* Sobre el pensamiento mítico y racional, vid. mi libro *Mitos y símbolos políticos*. Madrid, Taurus, 1964.

I. LA IDEA MITICA DE CORONA [1]

1. *Mundo antiguo*

Cuando las sociedades del antiguo oriente ascendieron al nivel de altas culturas imaginaron el mundo bajo la forma del mito cosmológico [2], según el cual todo lo que en la tierra es ordenado lo es como imagen, proyección y parte del orden cósmico y, por tanto, trascendente, que irradia en la tierra por mediación de ciertos ritos, personas, lugares y objetos dotados de fuerza santa, en el sentido de condensaciones de una última realidad dotada de poder irresistible, que infunde simultáneamente pavor y esperanza, atracción e inhibición; tales cosas, en cuanto sacras, quedan abstraídas del mundo profano a la vez que le sirven de sustentación. De acuerdo con estos supuestos, la creación del orden político era una parte o, eventualmente, una repetición de la crea-

[1] En este trabajo nos referimos exclusivamente al aspecto político de la Corona sin que tengamos que entrar en el tema de la significación de la Corona en su sentido más general, ni en el de sus expresiones no políticas en el mundo antiguo y cristiano. Tampoco necesitamos hacernos problema de la diferencia entre corona en sentido estricto y otras especies próximas como las distintas formas de diademas, ciertas clases de sombreros, cascos o peinados (como el *korymbus* sasánida, etc.) que valen como coronas o de las que se originan ciertas especies de coronas. Para una idea general, vid. H. Biehn, *Die Kronen Europas und ihre Schicksale*. Wiesbaden, 1957, página 12 ss.; para Roma, vid. A. Alfoeldi, «Insignien und Tracht der römischen Kaiser», en *Römische Mitteilungen,* 50, 1953; para la Edad Media occidental, vid. la extensa obra de P. E. Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*. Stuttgart, 1954-1956.

[2] Vid. E. Voegelin, *Order and History, I: Israel and Revelation*. Louisiana, 1956, p. 113 ss. Sobre la conciencia mítica en general, vid. E. Cassirer. *The philosophy of Simbolic Forms*. New Haven, 1955, tomo II. G. Gusdorf, *Mythe et métaphisique*. París, 1953. Mircea Eliade, *Das Heilige und das Prophane*. Hamburg, 1957. *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires, 1952. *Imágenes y símbolos*. Madrid, 1955. B. Malinowski, *Magic, Science and Religion*. New York, 1955.

ción del orden cósmico, y las insignias, entre las que se contaba como más importante la Corona, eran imaginadas como la condensación material de la luz (inteligencia) y del poder cósmico sobre los que se asentaba la firmeza y la legitimidad del orden político.

Así, cuando en los mitos mesopotámicos se hace referencia a esa idea universalmente extendida de que antes de que se estableciese el orden político reinaba entre los hombres el desorden y la desorientación, no se imagina la cancelación de tal situación mediante la donación de los dioses a los hombres de ciertas virtudes, como el *eidos* y la *diké* del mito de Protágoras *(Prt.* 10-12, 321 y ss.), sino por el descenso a la tierra de las insignias de la realeza que estaban en el cielo a los pies de Anú; solo ahora, y gracias al poder imanente a las insignias, el pueblo se encuentra orientado y ordenado [3]. Y lo que sucedió al comienzo de los tiempos sucede y sucederá después de cada catástrofe que, como los diluvios, abaten al género humano. A ello se añade que la ceremonia de la coronación con la que se iniciaba cada reinado tenía como sentido —de acuerdo con la lógica del mito cosmológico y, en general, del pensamiento mítico— la repetición del acto primordial y fundacional del orden político, mediante la renovación de la participación del rey en el poder santo condensado inmutablemente en las insignias. En el rito egipcio de la coronación se impetra que el terror, el miedo, el respeto y el amor de la Corona sean los del rey, y se manifiesta patentemente la idea de la Corona como portadora de fuerzas que se transmiten al faraón con la recepción del objeto material [4]. Análogamente, según el rito hindú, la Corona es la fuerza, la victoria y la inmor-

[3] H. Frankfort, *La royautê et les dieux*. París, 1951, p. 315 y siguientes, y 135 ss. Para los textos, vid. también J. B. Pritchard: *Ancient Near Eastern Texts*. Princeton, 1955, p. 144 ss.

[4] Frankfort, *ob. cit.*, p. 160 ss. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*. París, 1902, p. 76 ss. R. A. Schwaller de Lubic, *Le roy de la theocratie pharaonique,* París, 1961, p. 281 ss. E. O. James, *Mythes et rites dans le Proche Orient Ancien*. París, 1960, p. 83 ss.

talidad que a través de ella irradian sobre la monarquía [5]. Así, pues, la Corona no es que signifique el poder, sino que ella misma, en cuanto objeto santo, contiene el poder cósmico que por su mediación se transmite a cada uno de sus portadores.

Junto a la Corona tangible, el mundo antiguo imaginó la Corona intangible o de la luz, constituida por el nimbo o aureola, de la que merecen decirse unas palabras no solo porque el nimbo alcanzara en la Edad Media un cierto significado sacro-político [6], sino también porque la distinción entre Corona tangible e intangible, bien que racionalizada, no dejó de tener interés en las construcciones jurídicas de la Corona durante la Baja Edad Media. La Corona de la luz es especialmente característica de la cultura irania, en la que el poder santo, sobre el que se sustentaba el poder político, no estaba solamente centrado en la Corona material, sino también, y sobre todo, en el *hvareno,* es decir, en una especie de luz o fuego sagrado, que irradiaba en torno a la cabeza del hombre elegido para gobernante por Ahuramazda y que era garantía de la legitimidad del monarca y de su éxito en la empresa política [7]. Este fuego, del que se encuentran analogías en otras culturas —como el *aura* de los héroes celtas— significa en la iconografía de la antigüedad tardía la idea de un poder sempiterno, trascendente e incorruptible, que trasciende a la persona de su portador [8]. Pero el nimbo, aparte de su significación *per se* en cuanto a forma de coronación mística, tiene también gran importancia en su relación con la Corona material: en el período helenístico —antes de Alejandro el mundo griego desco-

[5] P. H. Wolff-Windegg, *Die Gekrönten. Sinn und Sinnbilder das Königtums.* Stuttgart, 1958, p. 231. B. A. Saletore, *Ancien Indian Political Thought and Institutions.* London, 1963, p. 300 ss.

[6] Vid. E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology.* Princeton, 1957.

[7] Vid. F. Cumont, *The mysteries of Mithra.* New York, 1956, página 94 ss.

[8] A. Kuecke, *Der Nimbus und verwandte Attribute in der frühchristlichen Kunst.* Strassburg, 1905.

nocía la Corona como signo de dignidad real— el *hvareno* iranio se identifica con Mitra y con el sol, y según Alfoeldi [9], de su asociación con la diadema surge desde Alejandro la Corona radial que se muestra en las representaciones iconográficas de los diáconos y más tarde de los emperadores romanos y por la que su portador se identifica con el sol desde los Severos. A medida que las representaciones astrobiológicas [10] se hacen más intensas, la presencia del sol y de otros astros se hace sentir en la configuración simbólica de la Corona y en el proceso de identificación entre el monarca y el poder cósmico simbolizado y condensado en ella. Así nos dice Pedro Chryssologus que el monarca sasánida, con su cabeza coronada de rayos, se muestra en guisa de sol *(radiatio capite... solis... in figura)* o poniéndose los cuernos lunares se transmuta en mujer *(impositis sibi cornibus effeminatur in Lunam)* o asume otras formas astrales perdiendo su figura humana *(varias... siderium sumunt formas ut hominis perdant... figuram)* [11].

La Corona transfigura así al coronado convirtiéndolo en otro ser, pues, lo mismo que las demás insignias, o era ella misma una deidad o era pertenencia de un dios, y por su recepción a través de un determinado rito una persona se convertía en monarca al ser transfigurado con los dones inherentes a tal cargo y pertenecientes a la sustancia de la Corona. Como diosa era considerada en Egipto, donde mediante su recepción el faraón adquiría determinada confi-

[9] A. Alfoeldi, *ob. cit.,* p. 140 ss.

[10] Expresión acuñada por R. Berthelot *(La pensée de l'Asie et l'Astrobiologie,* París, 1949) para designar una concepción del mundo caracterizada por la interpenetración de la ley astronómica y de la vida vegetal y animal, en la que todo es vivo, incluso el cielo y los astros, a la vez que todo está sometido a leyes numéricas que son simultáneamente leyes de necesidad y leyes de armonía y estabilidad. Todo está concebido como sometido a leyes cuantitativas a la vez que dotado de cualidades, como una síntesis de lo mecánico y de lo orgánico. En realidad se trata de una versión avanzada y, en cierto modo, «científica» del mito cosmológico.

[11] H. P. Orange, *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World.* Oslo, 1953, p. 41 s.

guración divina [12]. En cuanto a los imperios mesopotámicos, la Corona, lo mismo que las demás insignias, era guardada en el templo como propiedad de Anú o de Asur a quien revertía el poder en los interregnos; su recepción no transformaba al rey en dios, pero sí lo cambiaba de nombre, es decir, de acuerdo con la concepción mítica, lo convertía en otra realidad, en otro hombre [13]. Los restos arqueológicos de los sasánidas nos muestran reiteradamente la ceremonia de la investidura, en la que Ahuramazda o una especie de ángel o la Mano divina entregan al rey la diadema [14], tema artístico-político, que con sus correspondientes variantes encontraremos de nuevo en Roma, en Bizancio y en la Edad Media occidental.

2. *Bizancio y la alta Edad Media occidental*

Al enfrentarse con el Imperio romano, el cristianismo tendió a una politización de la imagen de Cristo, el cual, en el campo de la *praxis*, opera como la antítesis dialéctica del emperador romano y en la esfera ideológica como rey o emperador verdadero y única fuente de la auténtica *maiestas* [15] y, por tanto, como sujeto originario de las insignias —cuya simbolización se llena ahora de referencias bíblicas— que el emperador y los reyes solo poseen derivadamente en calidad de vicarios de la divinidad. Con la captura del Imperio por el cristianismo, a la Corona de espinas se añade la Corona imperial (como bien muestran los testimo-

[12] Frankfort, *ob. cit.*, pp. 159 y 325. *Dictionnaire de la civilisation egyptienne*. París, 1959, vbo. *couronne*.

[13] Frankfort, p. 326 ss.

[14] Vid. las láminas y el texto en R. Ghirshman, *Iran. Partos y Sasánidas*. Madrid, 1962. H. W. Haussig,*Kulturgeschichte von Bizanz*. Stuttgart, 1959, p. 225. En Roma la Corona tuvo menor significación que en las monarquías orientales. Sobre su penetración y significación durante el imperio, vid. la citada obra de Alfoeldi.

[15] Vid. mi libro *El reino de Dios, arquetipo político. Estudio sobre las formas políticas de la Alta Edad Media*. Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1959, p. 18 ss., y la bibliografía allí citada.

nios iconográficos), y tanto Bizancio como la Edad Media occidental tendrán como uno de los supuestos de la legitimidad política el vicariato de Cristo, cuya expresión visible son las insignias y, particularmente, la Corona, confiadas en *trust* al rey.

Así, en la liturgia sacro-política de Bizancio, la Corona era el símbolo capital del Imperio ante la que se inclinaban los cetros y las demás insignias y en las que se manifestaba el Espíritu Santo. Aunque impuesta físicamente por el patriarca, este lo hacía como «inspirado» por Cristo o por el Espíritu Santo («en lenguas de fuego») o en nombre de Dios o de la Trinidad, mientras cantaba el pueblo : « ¡Este día es la alegría y la gloria del mundo en el que la Corona del Imperio ha sido dignamente puesta sobre vuestra cabeza... Gloria a Dios que ha coronado vuestra cabeza... Gloria a Dios que os ha hecho emperador! » La vinculación sustancial entre el cargo imperial y la Corona se muestra en las palabras pronunciadas al colocar al emperador muerto en su tumba: « ¡Entra, emperador: el Rey de reyes y Señor de señores te llama. Depón la Corona de tu cabeza» [16].

En Occidente las fórmulas de los ritos de la coronación insisten en que la Corona ha sido destinada por la divinidad al monarca *preelectus* [17], en razón de la cual se considera *a Deo coronato*, sea por mediación de los obispos o del papa, como testimonian los formularios de coronación real e imperial, sea directamente como se ve en las representa-

[16] Vid. O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser-und Reichsidee.* Darmstadt, 1956, p. 36 ss. H. W. Haussing, *Kulturgeschichte von Bizanz.* Stuttgart, 1959, p. 224 ss. Constantino Porphyrogenete, *Le Livre des Ceremonies.* París, 1939, t. II, p. 2 ss. y 85. Vid. también el tomo complementario: *Commentaire,* por A. Vogt, p. 2 ss. La ceremonia y las correspondientes fórmulas pasaron por distintas etapas a las que no es necesario aludir para nuestro objeto. Tampoco nos interesa la ceremonia de la coronación por las tropas.

[17] *Accippe coronam a Domino Deo tibi pradestinata (Ordo* occidental, en Eichman, *Die Kaiserkrönung im Abendland.* Würzburg, 1942, p. 70) *Accipe signum gloriae in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti (Ordo* B y C en Eichmann, *ob. cit.,* pp. 136 y 176). Por lo demás se trata de fórmulas estereotipadas que se repiten idénticamente o con ligeras variantes en todos los ritos.

ciones iconográficas, donde (al igual que en las de Bizancio) el rey es coronado por un ángel, por Cristo o por la mano de Dios, cuya aureola o nimbo se une, en ocasiones, tangencialmente a la cabeza del rey. En una sociedad cristocéntrica, como la de la Alta Edad Media, en la que toda política era en última instancia configurada como teopolítica, la Corona, junto con la unción (que convertía al monarca en *christus*, es decir, en el ungido y, por tanto, en *imago* o *typo* del Señor), era, como atestiguan los textos de la liturgia sacro-política, el principal vínculo entre el reino del cielo y el de la tierra y, por tanto, el fundamento de la legitimidad. «Es —dicen los formularios— signo de gloria y de santidad», lo que significa, por supuesto, que se convirtiera en santo al rey, pues se distinguía bien entre la santidad personal y la santidad del cargo o ministerio [18]; por ella se conoce la justicia, se obtiene el don del juicio y se otorga el gobierno que el rey ha de realizar en calidad de vicario de la divinidad; y de ser rectamente llevada, es anuncio de la co-regencia con Cristo y, por tanto, de la Corona de la gloria eterna. Así, pues, la Corona es el vínculo mediador entre el poder y el orden políticos y el poder y el orden cósmicos, en los que el mismo rey está llamado a participar si ha cumplido rectamente su ministerio.

Por tanto, la Corona no es solamente un símbolo del poder en el sentido que generalmente se le da hoy a esta palabra, es decir, no es meramente una realidad material portadora de significaciones inmateriales o algo que desde un fenómeno remite a una idea —dimensión a la que volveremos más adelante—, sino que, además de ello, es símbolo en el profundo sentido de una realidad material que hace visible y operante una realidad inmaterial, que condensa o cosifica una realidad o fuerza invisible y sobrenatural y que, por tanto, cancela la separación entre ser y significación, pues *es* lo que significa. Partiendo de estos

[18] Vid. Kantorowicz, *ob. cit.*, p. 82. Igual que con el título de *sanctus* del papa, vid. W. Ulmann, *Principles of Government and Politics in the Middle ages.* London, 1961, p. 40 s.

supuestos mentales se comprende que la Corona no solo constituyera un atributo o signo exterior del poder real, sino que ella misma contuviera y —a través de un determinado rito— transmitiera el poder y convirtiera a su poseedor en gobernante legítimo o, dicho de otro modo, que en cierto sentido fuera causa y no efecto del poder: *per coronam auream traditit ei imperium,* dice ya Hicmar de Reims, refiriéndose a la coronación de Luis el Piadoso por Carlomagno en 813, fórmula que en lo esencial se esteriotiparía al pasar a los ritos de coronación, si bien aquí son los obispos los que coronan. Al margen del campo litúrgico, y dentro del retórico, escribe Godofredo de Viterbo hacia 1180, que la diadema imperial confiere la Roma antigua y su poder imperial y coloca al que la posee en la cúspide o sede del orbe [19]. Así se comprende que, en más de una ocasión, se luchara por la posesión de las insignias con la misma intensidad con que se luchaba por la tenencia del poder efectivo [20], que «su posesión fuera de importancia decisiva en toda sucesión al trono» [21], que su envío por el papa fuera signo de la constitución o del reconocimiento de un reino (Hungría, Polonia, Bohemia, etc.) y su aceptación, corroboración de vasallaje a la Santa Sede [22], y, en fin, que acom-

[19] G. de Viterbo, «Pantheon», Partícula XXVI, en *Mon. Ger, Hist.,* Scrips., XXII, p. 275.

[20] Vid. H. Guenter, *Das deutsche Mittelalter.* Freiburgo, 1943, página 76 ss, 154 s., 190, 294. También se lucha por las insignias en el campo literario, como lo muestran las polémica en torno a la «Donación de Constantino» y el punto 8.º del *Dictatus papae.*

[21] F. Heer, *Die Tragödie des Heiligen Reiches.* Wien-Zürich, 1952, p. 216 ss.

[22] Por eso Pedro II de Aragón, para neutralizar las consecuencias de la coronación de Pedro I por el papa en 1204, que sancionaba el vasallaje del reino aragonés a la Santa Sede, introdujo el «protesto» en el ceremonial de su coronación, tomando el rey mismo la Corona del altar, sin recibirla, por tanto, del arzobispo, como vicario del papa, y declarando que el ungirse y coronarse no era mengua de su jurisdicción y que no recibía la Corona de manos de la iglesia romana, ni por ella, ni contra ella. Vid. Blancas, *Coronaciones de los serenissimos reyes de Aragon.* Zaragoza, 1649, p. 3 ss., 17 s.

pañara a los reyes en sus desplazamientos y campañas [23], de acuerdo con la idea más o menos clara y distinta de que donde está la Corona está el reino: *...ubicumque Coronam, ibi Regnum Hungariae esse, puttandum sit,* escribe todavía en el siglo XVII un tratadista húngaro, refiriéndose a la Corona de San Esteban [24].

Tras de todo esto opera la idea mítica de que el poder no es una relación dinámica o un conjunto de relaciones causales, sino una sustancia que se traslada de un sujeto a otro o que se mueve de uno a otro lugar, pero permaneciendo idéntica consigo misma y frecuentemente adherida a una realidad material como la Corona. La «cosificación» del poder político que ello implica se muestra especialmente clara en los casos en que un reino posee varias joyas en forma de corona, pero en los que solo una determinada de ellas tiene la virtud de consagrar al monarca, salvo que se dispusiera otra cosa por la autoridad eclesiástica o por los estamentos [25]. A ello se vinculaba la creencia de que solo es legítimo aquel poder que representa una irrupción o revelación de lo santo testimoniada a través de determinadas personas o cosas que adquieren con ello naturaleza sacra. Y así la Corona, en cuanto «signo de santidad», como reiteradamente dicen los ritos de coronación, era *res sacra* o *sancta,* con independencia de que llevara o no este nombre

[23] Vid. P. E. Schramm, *Denkmale der deutschen Königen und Kaiser*. München, 1962. p. 32.

[24] Petri de Rewa, *De sacrae coronae regni Hungariae ortu, virtute, fortuna.* Viena, 1632, cit por J. Karpat, *Corona Regni Hungariae im Zeiltalter der Arpaden,* en la colección de escritos «Corona Regni». Weimar, 1961, p. 248.

[25] Ch. d'Eszlary, *Histoire des institutions publiques hongroises.* París, 1959, p. 193. J. Karpat, *Corona Regni Hungariae,* antes citada, p. 262. En Bohemia la Bula papal de 1346 determina que el rey solo puede coronarse con la Corona de San Wenceslao, que, salvo para este acto, permanece siempre sobre la cabeza del santo. Vid. A. V. Soloviev, *Corona Regni, Die Entwicklung der Idee des Staates in den slawischen Monarchien,* en la «Corona Regni», antes cit., p. 166.

o de que tuviera incrustadas unas reliquias [26]. Lo mismo que las demás insignias, pertenecía originariamente a Dios o a Cristo y solo derivada, o transitoriamente, a este o a aquel rey como vicario o imagen de la divinidad, y, por eso, según la leyenda del último emperador, al fin de los tiempos, la Corona, junto con las demás insignias, será devuelta a su titular originario por el emperador final, que ascenderá para ello al Gólgota después de la postrera batalla contra el paganismo [27]. Pero, entre tanto, y dado que se trata de algo perteneciente a la divinidad y dedicado a su servicio, tiene naturaleza sacra: se la guarda en las iglesias, no se la muestra al pueblo más que en ocasiones rituales y solemnes y frecuentemente en procesión; es válido el juramento prestado ante ella; y durante el acto de la coronación está sobre el altar, es decir, sobre un «centro» cósmico-mítico, sobre un «eje» entre el cielo y la tierra de donde es tomada para la investidura del nuevo rey.

En resumen: la Corona, en grado aún mayor que las demás insignias, constituye la condensación o expresión visible de un poder originario, misterioso, mayestático y tremendo, en una palabra: de un poder sacro (frecuentemente acentuado o ratificado por la incrustación de reliquias), y de aquí que por su imposición sobre la cabeza del rey, acompañada de la correspondiente fórmula litúrgica, adquiriera este el cargo real o se convirtiera en partícipe del poder condensado o revelado en la Corona. Cuando del pensamiento mítico se pasa al pensamiento jurídico racionalizado, la coronación es concebida como el signo externo que ratifica un acto, viniendo a significar para el rey lo que el sello para el diploma, es decir, la validez jurídica *(corroboratio)* [28], o como expresa Lucas de Penna (1320-c. 1390), el signo externo tanto del vínculo espiritual entre el monarca y Dios como de la ratificación del acto de la sucesión:

[26] P. R. Schramm, «Vom Kronenbrauche des Mittelalters», en *Herrschafstzeichen und Staatsymbolik.* Stuttgart, 1954-56, t. III, página 314 ss.
[27] Vid. mi libro antes cit., p. 59 ss.
[28] Schramm, *Denkmale,* p. 35.

algo que tiene naturaleza declarativa, pero no constitutiva, al igual que los anillos en el matrimonio, la tonsura en el clérigo o la circuncisión en los judíos: *ita et corona signum est regis, non tamen constituit regem* [29].

Junto a su aspecto ontológico, la realidad visible de la Corona opera como una vía de conocimiento, pues conociendo su clave simbólica se abren al intelecto las representaciones políticas a que alude. Ya los ritos de coronación contienen una rica simbología de las insignias, a través de la cual se revelan los ideales a que ha de servir el orden político, y a esta simbología litúrgica se añadía la simbología específicamente política desarrollada por los tratadistas. Y así, según Honorio Augustodunensis (c. 1080-c. 1137) [30], la Corona imperial muestra en su círculo al orbe, y en el arco que la cubre al océano que divide el orbe (en otros simbolistas, en cambio, significa la bóveda celeste); mientras que la Corona es —según Honorio— símbolo imperial, la diadema, en cambio, lo es de los reyes, significando su círculo el ámbito del reino y, dado que era otorgada a los que (en la antigua Grecia) contendían en el *agon,* la llevan los reyes en razón de su lucha por la justicia. Muy interesante en este aspecto es el ya citado poema de Godofredo de Viterbo, en el que por referencia a la materia y forma de la Corona, o, dicho de otro modo, por su lectura simbólica, se definen la naturaleza y propiedades del Imperio. La *diadema imperiale* integra la doble corona de la ciudad de Roma y del conjunto del orbe, dos coronas no como suma, sino como unidad efectiva *(non... numero ratione, sed actu)* [31], conteniendo en unidad indisoluble la urbe y el orbe y haciendo, por tanto, de las dos coronas una sola

[29] Vid. W. Ullmann, *The medieval Idea of Law as represented by Lucas da Penna.* London, 1946. p. 175 s.

[30] Honorio Augustodunensis, «Gemma animae», en *Pat. Lat.,* 172, 612. Vid. Schramm, *Denkmale,* p. 101 s.

[31] Aunque las expresiones *corona* y *diadema* eran usadas indistintamente, sin embargo, en algunas ocasiones se entiende por diadema una corona doble, basándose en una falsa etimología de diadema a la que se hace derivar del vocablo griego *dyo.* Schramm, *Herrschaftszeichen,* III, p. 912.

(*sic facit esse suas una corona duas*), de modo que convierte a su poseedor en César asentado en la cúspide del orbe. Godofredo de Viterbo expresa así en forma simbólica la doctrina dominante de la Alta Edad Media, que afirmaba que el señorío sobre la urbe y el orbe son términos correlativos, pues Roma es la causa y el origen del Imperio, de modo que solo el emperador romano es emperador universal, pero, a su vez, únicamente tiene derecho al señorío sobre Roma quien sea capaz de dar orden al mundo [32]. En las cualidades de las piedras preciosas (dureza, fuerza, color y esplendor) que adornan a la corona imperial se reconocen las cualidades del gobernante: en la dureza, la constancia; en la fuerza, la honestidad; en el color, la buena fama; en el esplendor, la adquisición lícita. Así como el oro con que está hecha la Corona supera a todos los metales, así el Imperio excede todo cuanto hay en el mundo; su forma circular corresponde a la redondez del universo e incluye a los que son gobernados por el derecho romano, y del mismo modo que el oro, sin mengua de su firmeza, es tan flexible que puede tomar innúmeras formas, así la monarquía romana adopta y cambia las normas; en fin, el *crista* o remate de la Corona es la *respublica* en la que se configura el Imperio. No podemos detenernos aquí en el riquísimo simbolismo de la Corona del Sacro Imperio, actualmente conservada en la Cámara del Tesoro del *Hofburg* de Viena, en la que todos sus componentes: las materias, las formas, las relaciones numéricas y geométricas, los colores y la disposición de las piedras, las inscripciones, etc., está imaginado para mostrar una síntesis de Jerusalén y de Roma, del reino celeste y del reino terrestre, del poder espiritual y del poder temporal [33].

Debemos cerrar esta parte de nuestro estudio con unas consideraciones sobre los supuestos históricos de tal idea de

[32] Vid. mi libro *Mitos y símbolos políticos*. Madrid, 1964.

[33] Vid. H. Decker-Hauf (en colaboración con P. E. Schramm, «Die 'Reichskrone' angafertigtfür Kaiser Otto I», en *Herrschaftszeichen,* II, 560.

la corona y, en general, de las insignias políticas. Como todas las culturas superiores, la Alta Edad Media hubo de plantearse el problema de la fundamentación y transpersonalización del orden político, a fin de asentarlo sobre bases sólidas que superan la laxitud de una ordenación política feudal basada fundamentalmente en un sistema de relaciones interpersonales o, dicho en otros términos, hubo de institucionalizar el orden político en un tiempo que no solo carecía de los recursos técnicos, sino también de las categorías mentales necesarias para lograr tal institucionalización por una vía racional. A este problema se añadía el de la comprensión intelectual del orden político en un período histórico de escaso desarrollo de las formas racionales de pensamiento que, como es sabido, solo comienzan a hacerse dominantes en el siglo XII con los progresos de la filosofía escolástico-aristotélica y de los estudios del derecho romano. Bajo estos supuestos, ambas cuestiones, es decir, la fundamentación ontológica y el conocimiento del orden político, hubieron de ser consideradas en buena parte desde una perspectiva mítica del pensamiento.

Tal perspectiva concibe a la realidad última y radical sobre la que se sustentan las demás como una hierofanía, es decir, como una manifestación de un poder santo que se condensa y se hace visible y operante a través de ciertas personas, ritos y objetos. Al igual que cualquier creación humana, el orden político será firme y estable, y trascenderá a las contingencias históricas y a la accidentalidad de sus portadores en la medida que sea una expresión de la hierofanía a la que se articula mediante la liturgia o por cualquier otro método. Este pensamiento mítico se desarrolla con arreglo a ciertas formas mentales entre las que se cuenta la ausencia de la línea divisoria entre la imagen y la cosa, entre la representación y lo representado, de modo que la imagen y la representación no reproducen, representan o aluden a la cosa, sino que *son* la cosa misma o, si se quiere, la sustituyen, pues el pensamiento mítico «carece de la categoría de lo ideal y para aprehender la pura significación

tiene que transportarla a una sustancia o ser material»[34]. Tales son las raíces de la creencia a que reiteradamente hemos hecho mención de que la insignia política no solo significa ni vale solamente en cuanto significa, sino que *es* lo que significa.

Tal creencia, por lo demás, se corresponde con la realidad institucional de la época. Hintze[35] ha contrapuesto la cosificación *(Verdinglichung)* del poder político, típica del feudalismo, a su objetivación *(Versachlichung)*, típica del Estado moderno. La primera tiene un sello tradicional y consiste en la adaptación del poder y del orden políticos a su materia, es decir, a las circunstancias concretas del país y de las personas; la segunda, en cambio, tiene un carácter racional e institucional y consiste en la organización del poder con arreglo a un criterio funcional objetivo. Del mismo modo, dentro del mundo de las representaciones ideológicas de la época, podíamos hablar de una expresión «cosificada» de la idea del poder político, no solo en el sentido de la unidad entre la posesión de la tierra y la jurisdicción, sino también en el sentido de que una cosa material dotada de cierta forma y a la que va adherido un determinado simbolismo, se muestra como portadora o, más aún, como centro de irradiación de un poder originario, legítimo, permanente y, por tanto, trascendente a las personas de cada uno de sus portadores, cualidades que son poseídas por el objeto en cuestión en tanto que es sentido e imaginado como una condensación de lo santo. Bajo esta perspectiva, la idea de Corona en la Alta Edad Media se corresponde con una concepción teocéntrica de la sociedad y del orden político, y con una fuerte vigencia de las formas míticas de pensamiento. Con ello no queremos decir que la perspectiva mítica de las cosas excluyera totalmente la vigencia de la racional, pues

[34] Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms.* New Haven, 1955, t. II, p. 38 y mi libro *Mitos y símbolos políticos,* citado antes.

[35] O. Hintze, *Staat und Verfassung.* Leipzig, 1941, p. 77 (próxima edición en español por la Revista de Occidente).

hoy está completamente clara la posible y hasta necesaria convivencia de ambas formas de pensamiento [36].

De otro lado, así como el concepto es el instrumento normal para la captación intelectual de las cosas cuando el hombre está instalado racionalmente en el mundo, así lo es el símbolo cuando el hombre está instalado míticamente. Es conocida la enorme importancia que tuvo el concimiento simbólico en el pensamiento de la Alta Edad Media como vía que conduce de lo visible a lo invisible, de la emoción al intelecto: *symbolum est* —dice Hugo de San Víctor— *collatio formarum visibilium ad invisibilium demostrationem,* y el mundo entero es para él un libro escrito por Dios con figuras y signos instituidos para que se manifieste simbólicamente la divina sapiencia, idea, por lo demás, común a la época en la que «la imagen del libro de la naturaleza presenta la realidad entera como un conjunto de símbolos de una divinidad abscóndita» [37].

Pero el método simbólico de transmisión y captación del conocimiento no solo se manifiesta en el arte y en la teología, sino también en el pensamiento político o más bien sacro-político, como lo muestran los sistemas de Rupert de Denz, de Hugo de San Víctor, de Honorio Augustodunensis, de Otto de Freissing, de Hildegarda de Bingen, de Joachino de Fiore, etc., y la importancia para las polémicas del tiempo de las argumentaciones simbólicas como las del sol y de la luna, de las dos espadas, de los arquetipos y figuras bíblicas, etc. Y así también, en el marco de este pensamiento, se captan, a través de la materia y de las formas visibles de la Corona, las ideas que inspiran al orden político y las estructuras en que se configura.

En cambio, el período posterior del desarrollo de la idea de Corona se caracterizará por la tendencia a su «descosificación» para pasar a su institucionalización y, como quiera que la sociedad y el orden político tendían a ser fundamenta-

[36] Vid. en especial K. Gusdorf, *Mythe et métaphysique.* París, 1953.

[37] Vid. E. Garin, «Il libro come simbolo en Umanesimo e Simbolismo», en *Umanesimo e simbolismo.* Padova, 1958, p. 95.

dos jurídicamente, tal institucionalización se desarrollará con arreglo a categorías jurídicas, de modo que, sin perder su carácter mítico-simbólico, la Corona será concebida como una entidad jurídica sobre la que se sustentan los derechos y poderes del reino, como un centro ideal de producción y de imputación de actos jurídicos, es decir, como una persona jurídica, o como una corporación jurídico-política. Correlativamente a ello, a la Corona-símbolo se superpone la Corona-concepto configurado, a su vez, con la ayuda de conceptos típicamente jurídicos como los de persona, fisco, *universitas, potestas, auctoritas,* etc.

II. LA IDEA RACIONAL DE CORONA

1. *La tendencia a la transpersonalización del orden político*

Claro está que ya durante la Alta Edad Media se había recurrido a ciertas ideas de origen jurídico destinadas a afirmar la transpersonalidad y, por tanto, la permanencia del orden político por encima de los portadores individuales de los derechos y poderes en que aquel se desplegaba, afirmación que se hacía especialmente necesaria para superar las crisis de los interregnos. Así, como resonancias romanas, visigóticas o carolingias nunca dejó de mantenerse la idea de que, más allá de las relaciones interpersonales, había una entidad objetiva, una *respublica* que las trascendía y que era el supuesto de ella; de que más allá incluso de la vida personal del rey permanecía la entidad objetiva del reino, pues, como dijo Conrado II a los habitantes de Pavía que en 1025 se negaban a reconocerse culpables de la destrucción del palacio imperial: si el rey perece, el reino permanece, al igual que la nave cuando cae el piloto *(si rex perit regnum remansit, sicut navis remanent, cuius gubernator cadit)* [38]. La comparación del reino con la nave o

[38] H. Beumann, «Zur Entwicklung transpersonaler Staatsvorstellungen», en la colección de monografías *Das Königtum. Seine*

con un cuerpo vivo —que en el interregno se encuentra en estado patológico, pero que no por eso deja de ser un cuerpo— fueron, en efecto, unas metáforas muy usadas tanto en esta época como en las siguientes a los fines de afirmar la transpersonalidad del reino. A ellas cabe añadirse la idea de la permanencia material del patrimonio adherido al reino, así como de su carácter público y, por consiguiente, ajeno a los particulares (... *Aedes publicae fuerant, non privatae; iuris erant alieni, non vestri,* dice también Conrado II a los pavenses). La fórmula tradicional de que en los interregnos reinaba Jesucristo o Dios [39] es ahora sustituida por fórmulas jurídicas. Junto a esta tendencia hacia la objetivación del reino, la figura misma del rey tiende a desprivatizarse y a despersonalizarse, tiende a ser imaginado más como *curator* que como *dominus* del reino, hasta que, finalmente, pasa a ser concebido como portador de una *dignitas* impersonal y perpetua. Claro está que tales tendencias se expresan en sus comienzos en puras fórmulas y no en construcciones sistemáticas que solo fueron posibles cuando se conjugaron dos circunstancias: de un lado, el surgimiento de unas formas de pensamiento racionalizado manifestadas capitalmente en la filosofía escolástica y en el estudio del derecho romano, que en tanto que *ratio scripta* da origen a un tipo de mentalidad jurídica abstracta y racional; y, de otro lado, en la consolidación de los reinos como «cuerpos históricos», como unidades centradas en sí mismas y con la tendencia a constituir una unidad estructural con unos intereses comunes por encima de la diversidad de las condiciones estamentales y personales de cada uno de sus componentes. Es decir, la tendencia a la «objetivación» del reino, que comienza a manifestarse durante la Baja Edad Media frente a la «cosificación» que había presidido el período anterior, se correspondió con unas formas de pensamiento con pretensión de

geistigen und rechtlichen Grundlagen. Lindau und Konstanz, 1956, página 185 ss.

[39] Vid. F. Kern, *Gottesgnadentum und Widerstandsreich im Früheren Mittelalter.* Münster, 1954, p. 7.

objetividad y dotadas de una estructura lógico-racional. Gracias a ello —y para decirlo con términos de Hegel— el reino no solo fue una realidad «en sí», sino también «para sí», es decir, consciente de sí misma.

Dentro de este marco se desarrolló una mutación en la idea de Corona consistente en la construcción de esta más como un concepto que como un símbolo, más en función de categorías jurídicas que de categorías sacrales; en una palabra: más en forma racional que en forma mítica, aunque esta nunca haya dejado de estar presente. La Corona, pues, sigue desempeñando una función transpersonalizadora, pero a su configuración simbólica se le añade una construcción racional de acuerdo con la nueva vía que inicia el pensamiento. Y como quiera que la *ratio* sobre la que se va a estructurar el orden político a partir del siglo XIII es fundamentalmente una *ratio jurídica,* como quiera que frente a la sociedad cristocéntrica del período anterior se inicia ahora una concepción iuscéntrica, es claro que el desarrollo teórico de la Corona va a depender en buena parte del desarrollo de los conceptos jurídicos con los que constantemente aparece vinculada. A lo largo de este proceso la Corona será concebida como un sujeto ideal de derechos y de lealtades, vinculado a una tierra y a unas gentes, inenajenable, perpetuo, superior al rey y a los estamentos hasta que, finalmente, se desembocará en la idea de Corona como corporación que integra en su seno a todos los componentes del reino y a todos los derechos adheridos a este. Vamos, pues, a tratar de trazar un esquema de estos distintos aspectos de la Corona, lo que —como antes hemos dicho— es hoy hasta cierto punto posible gracias a los estudios monográficos publicados sobre tal institución en distintos países [40]. En nuestra exposición renunciamos a seguir un orden cronológico por creer preferible para

[40] La mayoría de estas monografías a las que iremos citando a lo largo de este trabajo han sido recogidas en la colección *Corona Regni. Studien über die Krone als Symbol des Staates im späteren Mittelalter,* Weimar, 1961, a la que citaremos en lo sucesivo como *Cor. Reg.*

el objetivo del presente trabajo un orden sistemático o, dicho de otro modo, no perseguimos la formación genética, sino la formación estructural del concepto.

2. *La Corona como sujeto de derechos*

A partir del siglo XII la Corona se muestra en Inglaterra, Francia, Hungría y Bohemia como un sujeto ideal de derechos patrimoniales, señoriales y jurisdiccionales distinto, aunque no separado, de la persona del rey, y que este ha de procurar mantener íntegros. De estos derechos, muchos de ellos tienen carácter feudovasállico y, por tanto, la Corona aparece articulada al mundo feudal, pero, aun así, trasciende al puro feudalismo en cuanto que transpersonaliza al sujeto del señorío en una entidad objetiva e impersonal. Frecuentemente es usada en los textos no solo como sujeto de esta o de aquella relación jurídica particular, sino como centro al que se articulan derechos de distinta índole, cuya enumeración muestra a veces la intención de registrar exhaustivamente la totalidad de los derechos que integraban en aquel tiempo la unidad política o, cuando menos, la esfera del poder real. Así, por ejemplo, en 1372 el rey Eduardo III de Inglaterra regala al duque de Bretaña todo lo que pueda conquistar en Francia con excepción de «todos los dominios, regalías, servicios, homenajes, deberes, instancias y soberanías *(resortz et soveraintez)* pertenecientes a los reyes y a la Corona de Francia» [41], de modo que, junto a las relaciones de carácter estrictamente patrimonial *(domaines),* encontramos otras de naturaleza feudal (servicios, homenajes, deberes, instancias y soberanías), así como también las inherentes al cargo real *(regalitées)*. Muy expresivo en este aspecto es el artículo 11 de la paz de Bretigny (1360) que alude a «todos los honores, regalías, obediencias, lealtades, vasallos, feudos, servicios, reconocimientos, juramentos, derechos, mero y mixto imperio, todas las especies de juris-

[41] J. Karpat, «Zur Geschichte des Begriffes Corona Regni in Frankreich und England», en *Cor. Reg.,* p. 93.

dicciones altas y bajas, instancias, salvaguardas y soberanías que pertenecieron, pertenezcan o puedan pertenecer a la Corona de Francia»[42]. En tan abigarrada enumeración la Corona se muestra como el haz de derechos constitutivos del poder del reino, pero con una tendencia a destacar el lado jurisdiccional sobre el estrictamente dominical, es decir, a destacar lo que durante la Edad Media era considerado como la esencia del poder político.

Por lo demás, el carácter jurisdiccional de la Corona había aparecido desde muy pronto en Inglaterra, donde una serie de documentos entre 1130 y 1135 se refieren a los *placita coronae,* bien aludiendo a la sede de ciertos tribunales, bien a ciertas materias cuyo conocimiento pertenece *ad coronam*[43], y en 1194 encontramos oficialmente instituidos los funcionarios llamados *coroners,* cómo custodios de las causas de la Corona *(custodes placitorum coronae)*[44]. Sin embargo, lo importante para la formación del concepto jurídico-público de Corona no radica en contar entre sus atribuciones las competencias jurisdiccionales, sino en considerar que existe una unidad indisoluble entre la Corona y estas competencias que, cómo hemos dicho, constituían en la Edad Media el compendio del poder público. En este sentido, ya Glanvill escribe entre 1187-1189 que hay ciertas jurisdicciones que pertenecen necesariamente a la Corona, como son el conocimiento del crimen de lesa majestad y las materias referentes a caminos, plazas y aguas públicas, distinguiéndolas de otras jurisdicciones que pertenecen no a la sola Corona *(ad coronam regis* o *ad coronam dominio regis),* sino a la Corona y a la dignidad real *(ad coronam et dignitatem regis* o *ad coronam et dignitatem meam)*[45]. Pero fue Bracton el primero que formuló una

[42] F. Hartung, «Die Krone als Symbol der monarchischen Herrschaft im ausgehenden Mittelalter», en *Cor. Reg.,* p. 33 s.

[43] Karpat, «Zur Geschichte des Begriffes», etc., en *Cor. Reg.,* página 111 ss.

[44] R. M. Hunnisett, *The Medieval Coroner.* Cambridge, 1961, página 1.

[45] Karpat, *ob. cit.,* 141 ss. Kantorowicz, *ob. cit.,* 344.

teoría jurídico-pública de la Corona a la que no concibe ni como una suma de posesiones y derechos de índole heterogénea (como es el caso de los textos antes citados) ni tampoco simplemente como titular de ciertas atribuciones de naturaleza jurídico-pública, sino como una sustancia, ya que posee ciertos derechos que por ser precisamente los que la constituyen no puede existir sin ellos (*nec a corona possunt separari, cum faciant ipsam coronam*) [46]; tales derechos son los referentes a la paz y a la justicia. Y por eso a la pregunta: ¿qué es la Corona del rey? responde: es hacer justicia y juicio y mantener la paz, sin lo que la Corona no puede existir ni mantenerse [47]. Es decir, la Corona se identifica con los fines por y para los cuales se constituye, según las ideas del tiempo, la comunidad política y, por tanto, está vinculada indisolublemente a los poderes y derechos necesarios para la realización de tales fines. A ellos pueden añadirse otros derechos cuya enajenación tiene (como veremos más adelante) unas u otras consecuencias jurídicas según que afecten más o menos a la esencia y fortaleza de la Corona, pero solo ellos son sustanciales a la Corona.

3. *La Corona como sujeto de lealtad*

La comunidad política no consiste solamente en un orden de paz y justicia para cuyo mantenimiento sea necesario concentrar el poder jurisdiccional en un centro, sino que exige también y ante todo la lealtad hacia ella. Y así la Corona se nos muestra, en efecto, como sujeto y objeto de fidelidad y de infidelidad, de amistad y de enemistad, de defensa y ofensa. La fidelidad y su contrapunto la felonía iban implícitas en el señorío feudal de la Corona, pero el punto de vista estrictamente feudal tiende a ser sustituido

[46] *De legibus et consuetudinibus Angliae.* New Haven, 1932, lib. II, cap. V, t. II, p. 112.

[47] *De legibus,* II, XXIV, t. I, p. 442 s., *Quid est corona regis?... Est enim corona regis facere justitiam et judicium, et tenere pacem, et sine quibus corona consistere non potest, nec tenere.*

por una perspectiva más amplia en la que la lealtad a la Corona se identifica con la lealtad al conjunto de un reino o de un territorio, que, a veces, puede entrar en conflicto con la lealtad al rey.

Así, ya en 1150 dice el abad Sugert de Saint Denis que los nobles deben apoyar con todas sus fuerzas la lucha contra Inglaterra *ex iure fidelitatis quam regno et coronae debent*[48]; en 1197 el monarca francés convoca a las gentes para la defensa del rey y de la Corona *(pro defensione capitis nostri et corona regni)* y más tarde, en 1340, *pour... aider a garder et defendre l'onneur de la couronne de France,* y entre ambos testimonios pueden contarse otros muchos de la misma naturaleza[49] e incluso según un poeta del siglo XIII, Richier, *c'est por la corona deffendre / Dont Dieus fist l'oncion descendre / Dou ciel...*[50], aludiendo a la piadosa leyenda sacro-política, según la cual el óleo con que se ungían los reyes de Francia descendió del cielo. Desde el siglo XIII se encuentran testimonios análogos en Inglaterra respecto a la Corona como sujeto de lealtad, así como referencias a los que actuaron contra la Corona invadiendo sus derechos o lesionando su dignidad; se asimila el crimen contra la Corona al de lesa majestad y se considera que los delitos contra las libertades garantizadas por el rey, o contra el propio rey o su dignidad, son delitos contra la Corona y contra el país[51]. La lealtad a la Corona obliga no solo a los súbditos, sino, como tendremos ocasión de ver más adelante, al mismo rey. Desde 1199 hay numerosos testimonios de la Corona húngara como sujeto de lealtad *(fidelitas coronae, defensio coronae, pro corona dimicare, se exponere,* etc.), la que lleva aparejado el servicio militar, así como de sus contrapuntos la felonía, el crimen, etcétera. También aquí la lealtad a la Corona obliga tan-

48 F. Hartung, *ob. cit.*, en *Cor. Reg.*, p. 27.
49 Karpat, *ob. cit.*, en *Cor. Reg.*, p. 83 ss.
50 Kantorowicz, *ob. cit.*, p. 339.
51 Karpat, «Zur Geschichte...», en *Cor. Reg.*, pp. 127, 130 ss., 148 y siguientes.

to al rey como a los súbditos y se muestra como correlativa de la lealtad al rey y al reino [52].

La lealtad a la Corona puede entrar en colisión, como antes hemos dicho, con la lealtad al rey. Aunque más adelante volveremos a este asunto con referencia a Inglaterra, de momento, y para terminar con estos ejemplos ilustrativos, recordemos que estando el rey Juan I de Castilla obsesionado por recobrar Portugal, después de haberlo perdido en la batalla de Aljubarrota (1390), se le ocurrió el proyecto de renunciar al trono de Castilla en favor de su hijo, y quedándose don Juan con Sevilla, Córdoba, Jaén y otros territorios (entre ellos Vizcava) se titularía «rey de Portugal», bajo cuyo título trataría de reconquistar este reino con las armas. Ante tal proyecto tuvo que oir que se encontraría con la desobediencia de sus súbditos: ... *ca tienen que son propios de la Corona de Castilla, e veyendovos llamar rey de Portugal, é traer armas de Quinas que son armas de Portugal, é nom Castillos e Leones, non vos obedesceran* [53]. Por lo demás, en Castilla son frecuentes las alusiones a la honra, dignidad, servicio, etc., de la Corona real [54].

[52] Karpat, «Corona Regni Hungarie im Zeitalter der Arpaden», en *Cor. Reg.*, p. 303 ss.

[53] *Crónicas de los reyes de Castilla* (BAC), II, p. 127.

[54] Así, por ejemplo: «gran detrimento de vuestra Corona» *(Crónicas de los reyes de Castilla,* II, 560); «menosprecio de vuestra real Corona» *(ibid.,* 561); «usurpador de la Corona real» *(ibid.,* 682); «la dignidad de mi Corona» *(ibid.,* 684); «muchas cosas cometidas contra el servicio del rey y de la Corona real de sus reinos» *(ibidem,* 485). «Que Dios nos quiera dar la victoria de nuestros enemigos, porque la Corona de Castilla sea restituida en su honor» (Cortes de Valladolid de 1385, en *Cortes de los reinos de León y Castilla,* t. III, 332); «a honor de la Corona real» (Cortes de Valladolid de 1440, en *Cortes,* II, 377); «a honor de la Corona real de mis reinos» *(ibid.,* 391); «osadías y atrevimientos... contra la Corona real de vuestros reinos» (Cortes de Valladolid de 1447, *ibidem,* 527), etc.

4. *Corona y territorio*

La Corona aparece vinculada en varias formas con el territorio. Ya en su carácter de sujeto de señorío feudal estaba implícita su relación con las ciudades y tierras objeto del señorío; pero, por un lado, el contenido feudal se va desvaneciendo para convertirse, sin modificación formal, en una relación de carácter jurídico-público; por otro lado, la fórmula de enfeudación a la Corona fue en algunas ocasiones el instrumento jurídico utilizado para integrar territorios completamente extraños hasta ese momento al cuerpo del reino; tal fue, en particular, el caso de Bohemia, que en el siglo XIV amplía considerablemente su extensión territorial incorporando nuevas tierras y ducados por vía de enfeudación a la Corona, aunque en realidad vinculándolos de un modo mucho más firme que el que supone la laxa relación feudal [55].

Pero con independencia de la fórmula feudal nos encontramos con la Corona como sujeto de pretensiones territoriales o como titular jurídico-público de ciertas tierras. Así un texto de las *Leges Anglorum* (fines del siglo XI o comienzos del XII) afirma que la totalidad de las tierras y de las islas desde Noruega a Dinamarca *pertinent ad coronam regni,* y otro texto de las mismas leyes mantiene que Noruega le fue confirmada por el papa perpetuamente a la *Corona Britaniae* [56]. En 1284 se dice que la tierra de Gales, antes sujeta al rey por vínculo feudal, pertenece ahora total e íntegramente a la Corona del reino «como parte de su cuerpo» [57]. También en Francia, más allá de la relación estrictamente feudal, ciertos territorios están indisolublemente unidos a la Corona, como es, por ejemplo, el caso de

[55] J. Prochno, «Terra Bohemiae, Regnum Bohemiae, Corona Bohemiae», en *Cor. Reg.*, p. 318 ss. Jan Dabrowski, «Die Krone des polnischen Königtums im 14. Jahrhundert», en *Cor. Reg.*, p. 438.

[56] Kantorowicz, *ob. cit.*, p. 346. Hartung, *ob. cit.*, p. 11. Karpat, *Cor. Regni Frankreich*, etc., p. 139.

[57] Karpat, *Cor. Regni Frankreich*, p. 124.

Normandía, a la que no se puede renunciar, pues *elle est a la couronne*[58]. Análogos testimonios se encuentran en Hungría y Polonia.

En segundo lugar, nos encontramos con la concepción de la Corona como una corporación que integra distintos territorios dotados de personalidad jurídico-pública más o menos relevante, de modo que Corona viene a significar aquí una especie de reino compuesto. Así por *Corona Bohemiae* se entendía la unidad compleja constituida por el reino de Bohemia en su sentido originario y estricto y los territorios que, aunque incorporados al mismo, gozaban de su propia constitución estamental y de su propio orden jurídico y tributario, es decir, poseían autonomía jurídico-pública. Dicho de otro modo: la Corona es la estructura jurídica que integra e incorpora el conjunto de los territorios regidos por el rey de Bohemia como titular de la Corona[59]. Un significado análogo tiene la «Corona de Aragón», integrada, en primer lugar, por el reino de este nombre, más Cataluña y Valencia, constituyendo todos ellos una unidad inseparable desde 1319, pero conservando cada uno su propio orden jurídico, régimen tributario y Cortes particulares, si bien había las llamadas Cortes Generales o de la Corona de Aragón compuestas por los estamentos de los tres reinos; además formaron también parte de la Corona de Aragón los reinos de Mallorca, de Cerdeña y de Sicilia, cada uno con sus propias Cortes, régimen tributario y orden jurídico, pero sin participar en las Cortes Generales.

La Corona es concebida, además, como forma jurídico-política de un territorio concreto al que se encuentra indisolublemente vinculada. Tal significado tienen, o, cuando menos, apuntan hacia él, expresiones como las de *Corona Angliae, Corona Franciae, Couronne de France, Corona Regni Hungariae, Corona Hungariae,* etc. Una situación en cierto modo intermedia era la de la Corona de Castilla, a la que se designa frecuentemente como «Corona de estos reinos» o «Corona de nuestros reinos», si bien aquí los rei-

[58] Hartung, *ob. cit.,* p. 42.
[59] J. Dabrowski, *ob. cit.,* p. 437 ss.

nos, al revés que en Bohemia y en Aragón, tienen escasa significación jurídico-pública y, desde luego, carecen de Cortes propias, de modo que, en realidad, tal designación viene a ser la de un reino simple. Polonia constituía en este respecto un caso particular, pues *Corona Regni Poloniae* no designa un reino simple, como es, por ejemplo, el caso de *Corona Angliae* o *Couronne de France*, ni un reino compuesto, como es el caso con *Corona Bohemiae* o Corona de Aragón, sino que designa únicamente a la unidad de gentes y tierras rigurosamente polacas, mientras que la designación del conjunto de los reinos polacos y no polacos gobernados por el rey de Polonia era, en general, la de *Regnum Poloniae*. Solo los pertenecientes a la Corona de Polonia, es decir, a la tierra polaca, cuyo germen o madre es la tierra de Cracovia, formaban parte de las asambleas estamentales y participaban en la elección de rey, pues solo ellos eran miembros de la Corona [60].

5. *Inenajenabilidad y perpetuidad de la Corona*

De las líneas anteriores se desprende que la Corona era concebida como un centro autónomo de integración de una pluralidad de derechos materiales e inmateriales, en el que se compendia o simboliza el orden político de un pueblo y al que, por tanto, se debe lealtad y respeto. Estaba así en la lógica de las cosas que al concepto de Corona se vinculara la doctrina de la inenajenabilidad del reino y, sobre todo, de las facultades, atribuciones e instrumentos constitutivos del cargo real y del orden político. Tal doctrina fue especialmente desarrollada por los civilistas y canonistas [61]. Los

[60] Karpat, «Cor. Regni Hungariae», en *Cor. Reg.*, 238. Soloviev, «Corona Regni. Die Entwicklung der Idee des Staates in den slawischen Monarchien», en *Cor. Reg.*, p. 170. Sin embargo, a veces se amplía la denominación abarcando también otros territorios. Dabrowski, *ob. cit.*, p. 490 ss.

[61] Sobre la doctrina de la inenajenabilidad durante la Edad Media, vid. P. N. Riesenberg, *Inalienability of Sovereignty in Medieval Political Thought*. New York, 1956.

unos centran sus argumentaciones en torno a la naturaleza del poder político, del *imperium;* los otros en torno a la idea de función, a la que se adscriben los bienes y derechos que adquieren, por tanto, carácter institucional. Según los primeros, hay ciertos derechos o atribuciones tan esenciales al Imperio o al Reino, que han de ser conservados si se quiere que estos subsistan, y que han de pasar íntegros de un rey a otro, a fin de asegurar la continuidad del reino o, como diríamos ahora, su existencia histórica, y de los que, por tanto, el rey no es *dominus,* sino curador o administrador; es más, tales derechos o regalías son constitutivos del cargo regio y, por consiguiente, el rey no puede actuar contra ellos sin quebrantar sus propios supuestos. Por otra parte, los canonistas habían desarrollado la idea de que hay unas *res sacrae* que, en virtud de su importancia para los fines de la institución o para el bien a que esta sirve, no pueden ser desvinculadas de ella, de donde se desprende que los obispos son tutores o curadores de los bienes de sus iglesias, pero sin que puedan separarlos de ellas, salvo circunstancias específicas y bajo ciertas condiciones en las que no es necesario entrar aquí. Nuevas fórmulas de juramento obligan a los obispos a actuar con arreglo a este criterio, fórmulas que muy probablemente sirvieron de modelo para unas nuevas cláusulas introducidas en el juramento de los reyes al que aludiremos en seguida. El principio de la inenajenabilidad, que vinculaba al mismo papa, fue aplicado por la Curia a los reinos que, como Hungría e Inglaterra, se encontraban en relación de vasallaje con la Santa Sede [62]. Como hemos dicho, el principio general de la inena-

[62] Inocencio III escribe en 1220 al rey de Hungría conminándole a revocar las alienaciones hechas por ser contrarias al juramento de la coronación que obliga al rey a mantener los derechos y honores del reino y de la Corona. Vid. Kantorowicz, *The King's,* 354; Riesebarg, *ob. cit.,* 48. Como la carta en cuestión pasó a formar parte de la decretal *Intellecto* y con ello de las colecciones canónicas, adquirió significación general y fue constantemente glosada y citada. Sobre su importancia para la formación de la idea impersonal de Corona, vid. Kantorowicz, «Inalienability: A Note on Canonical practice», etc., en *Speculum,* XXIX (1954), 3, p. 499 s. En una bula del

jenabilidad se vinculó a la idea de Corona. En las líneas que siguen veremos esta vinculación, primero en la *praxis* y luego en su construcción teórica.

En Inglaterra el criterio de la inenajenabilidad de la Corona se manifiesta a comienzos del siglo XIII en las Leyes de Eduardo el Confesor, en las que se dice que si el rey quiere merecer tal nombre ha de mantener íntegramente las tierras, honores y libertades de la Corona del reino y volver a su prístino estado las que han sido dispersas y dilapidadas [63]. Tal principio se convierte en generalmente aceptado, y en 1301 con seguridad (pero hay indicios convincentes de que fuera antes) se añade a la fórmula del juramento regio [64]. Este deber de mantener la integridad de la Corona fue —como veremos más adelante— un argumento esgrimido en unas ocasiones por el rey frente a la Curia y frente a los estamentos y, en otras, por los estamentos frente al rey.

En Francia la inenajenabilidad de las pertenencias de la Corona comienza a manifestarse con relación a casos particulares. Pero desde el siglo XIII, el criterio se aplica crecientemente hasta convertirse en un principio del derecho público francés [65]. Así Beaumanoir exceptúa a los bienes de la Corona de la regla general de participipión hereditaria [66]. En 1344 se argumenta contra la entrega de la Guyenne a Inglaterra con el principio de la indivisibilidad de la Corona *quae semper fuit integra in antiquo*. El principio es recogido en distintas ordenanzas y en la fórmula del juramento

papa Clemente V al rey de Inglaterra en 1305, después de aludir a las «concesiones varias e inicuas» de los *iura* de la Corona, le dispensa del juramento a la magna carta como contrario al juramento de la coronación por el que el rey se obliga a mantener los derechos y honores de la Corona. Karpat, «Cor. Regni Frankreich», en *Cor. Reg.*, 127.

[63] Liebermann, *Gesetze der Angelsachsen,* Halle, 1903-16, I, página 635. Vid. Karpat, *ob. cit.,* 139. Riesenberg, *ob. cit.,* 14.

[64] Liebermann, *ob.* y *loc. cits.* Karpat, *ob. cit.,* 149.

[65] Riesenberg, *ob. cit.,* 110 y 124. Dabroski, «Corona Regni Poloniae», en *Cor. Reg.,* 421.

[66] Karpat, *ob. cit.,* 76 ss.

real de 1363, y, en fin, en 1413, la *Ordenance Cabochienne,* impuesta por los estamentos, prohíbe al rey enajenar nada perteneciente a la Corona —a la que distingue del dominio— y ordena se hagan diligencias para recobrar los florones perdidos [67].

En cuanto a Castilla, una crónica redactada en el siglo XIV, pero que se refiere a un suceso del siglo XIII, relata que don Nuño González de Lara dijo a don Alfonso X que podía dar a su nieto, el rey de Portugal, todo cuanto perteneciera el *haber* de don Alfonso, pero, *que vos tirades de la Corona de vuestro reino el tributo que el rey de Portugal y su reino son tenudos de vos facer, yo nunca, señor, vos lo aconsejaré* [68]. Tenazmente presiona el estado llano en las Cortes para dar vigencia al principio de la inenajenabilidad de los bienes de la Corona —no siempre distinguidos del dominio— y en 1442 arranca al rey una ley pacionada en la que se establece que las ciudades, villas y lugares con sus términos, así como las jurisdicciones, *hayan sido y sean inalienables e imprescriptibles para siempre jamás y hayan quedado y queden siempre en la Corona real;* solo la necesidad extrema podrá justificar en el futuro las enajenaciones, que, en todo caso, han de precisar el asentimiento del Consejo Real y de los procuradores de seis ciudades, declarándose legítima toda resistencia, aun por vía de hecho, a las alienaciones que no cumplan con este requisito [69]. La misma política respecto a la inenajenabilidad encontramos en Bohemia [70], Hungría [71] y Polonia [72].

Tal era la *praxis,* pero el principio se afirma igualmente en la teoría donde es mantenido unánimemente por los

67 Karpat, *ob. cit.,* 97 ss.

68 «Crónica del rey don Alfonso décimo», en *Crónicas de los reyes de Castilla,* I, pp. 14-15.

69 *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla,* III, 394 ss.

70 Karpat, «Corona Regni Hungariae», en *Cor. Reg.,* 237. Soloviev, «Corona Regni. Die Entwicklung der Idee des Staates in den slawischen Monarchien», en *Cor. Reg.,* p. 116.

71 Hartung, «Die Krone als Symbol», etc., en *Cor. Reg.,* p. 55. Karpat, «Cor. Regni Hungariae», en *Cor. Reg.,* 283.

72 Karpat, «C. R. Frankreich», en *Cor. Reg.,* 143 ss.

juristas: «todos los reyes del mundo —dice Baldo— deben jurar en su coronación conservar los derechos de su reino y el honor de la Corona» [73]. Claro está que varía el grado de rigidez en la enunciación del principio, y así Andrea de Isernia admite las donaciones como necesarias al orden feudal, «salvo que sean en grave perjuicio de la Corona» [74]. La prescripción no corre contra la Corona, ya que, como dice Fleta, la identidad del reino depende de la conservación de los derechos inherentes a la Corona [75]. Pero la doctrina jurídica más desarrollada en torno al asunto durante este tiempo se le debe a Bracton [76], que distingue entre: *a)* unos derechos (o cosas fiscales), que por ser constitutivos de la Corona (ya que se refieren a la utilidad común, es decir, a la paz y a la justicia) no pueden enajenarse ni frente a ellos corre la prescripción; se trata de cosas *quasi sacrae* que gozan de la misma protección que las cosas sacras adheridas a las iglesias; *b)* derechos que pertenecen a la Corona por privilegio real y como derivación del *ius gentium* y que no se refieren a la utilidad común (despojos de naufragios, tesoros ocultos, pesca de altura...), estas cosas se pueden dar y transferir a otros, ya que con ello no se daña a nadie, sino al rey; pero solo pueden ser adquiridas por acto real y no por prescripción, pues el tiempo no corre contra el rey; *c)* cosas que pertenecen a la Corona para fortalecerla o consolidarla, como son los fundos, las tierras, las tenencias, etc., que no se pueden transferir; pero contra las que corre el tiempo como contra cualquier persona privada; *d)* cosas *quasi sacrae* que respectan a la persona del rey y que no pueden transferirse salvo a los justiciarios o vicarios reales para cumplir funciones públicas —como son las atribuciones judiciales—, ya que pertenecen a la paz y, por tanto, a la Corona. Una clara concepción de la Corona en sentido jurídico-político y con referencia al problema de la inenajenabilidad, la encontra-

[73] Kantorowicz, *The King's,* 357.
[74] Riesenberg, *ob. cit.*, pp. 17 y 33.
[75] *Ibid.,* pp. 4 y 102.
[76] *De Legibus,* II, cap. V, t. II, p. 110 ss.

mos en Felipe de Meziers (c. 1327-1405), para quien el rey no puede renunciar ni enajenar la *souverainité et dernier ressort en tout son royaulme,* en virtud de que tal soberanía y última instancia están tan fuertemente vinculados y conjuntos a la Corona que no pueden serles separados, *car ce sont les principales noblesses de la couronne* [77].

A fin de proteger jurídicamente a la Corona los juristas tienden a asimilarla a un menor, del que el rey es tutor y curador. De nuevo nos encontramos con una doctrina de origen eclesiástico: basándose en ciertos textos del Derecho romano (que asimilan la república a un menor y la *civitas* a un incapaz) los canonistas se refieren a la Iglesia diocesana como un menor del que es tutor el obispo; ello permite que la corporación goce del estatuto de un menor, es decir, que no corra la prescripción, que sus bienes no puedan ser enajenados ni disminuidos y que el tutor o curador sea responsable de la conservación de la totalidad de la propiedad, la cual, siendo inenajenable, estaba especialmente protegida contra el dolo y el fraude por la *in integrum restitutio.* La asimilación de la Iglesia a un menor se hace doctrina común en el siglo XIII y pasa a la Corona que, como dice un fallo inglés de 1316-17, *est quasi minoris etatis et cui in casu nullum tempus currit,* o como expresara otro fallo del mismo año: la Corona *touz jurs est deinz age et ne put perdre en curt* [78].

Así, pues, el rey no es *dominus,* señor o dueño de la Corona, sino *curator, tutor* o *administrator* de la misma: *le roy* —dice un juez de tiempos de Eduardo II de Inglaterra (1307-1327)— *n'es qe gardien de la couronne* [79]; en 1440 un jurista francés —Juvenel de Ursinos— niega al rey la capacidad para enajenar a Normandía, ya que no es más que *administrateur, tuteur, curateur et procurateur* de la Corona a la que pertenece la tierra, y en 1470 se designa al rey como *le chef et souveraint et protectur* de la

[77] Riesenberg, p. 19.
[78] Kantorowicz, 374 ss.
[79] *Ibid.,* 377.

Corona de Francia [80]. En una palabra, el rey tiene un cargo cuyo ejercicio está sujeto a las limitaciones derivadas de la naturaleza misma de la Corona.

Baldo distingue entre la «Corona exterior o visible que no se impone al rey hasta el acto de la coronación, para el que es honesto que pasen tres días desde la muerte del rey predecesor, y la Corona invisible que no hace distinción de tiempo y que desciende sobre él (rey) sin solución de continuidad» [81]. Se trata de una manera retórica de distinguir a la Corona como atributo simbólico, de la Corona como institución y de afirmar la perpetuidad y la continuidad de esta a través de sus sucesivos portadores. La idea de la perpetuidad de la Corona es, por otra parte, consecuencia lógica de su inenajenabilidad y de su transmisión íntegra. Por eso, desde el siglo XIV se establece el principio —corolario de la inenajenabilidad— de que la Corona no puede se desheredada. Así en una famosa declaración de 1308, a la que volveremos después, se dice de un favorito del rey que «desheredó a la Corona», en 1311 los barones acusan al rey de «desheredar vuestra corona». Y en Francia en 1360 y 1364, se habla de bienes y derechos que son *prope heritage du royaume et de la couronne de France* [82]. Puede, pues, afirmarse que *corona non moritur,* aunque ello pueda exigir a las gentes morir por la Corona, y que de la idea de la inenajenabilidad e indivisibilidad pasamos a la idea de la perpetuidad de la Corona, dando así un paso considerable en el camino de la objetivación y transpersonalización del orden político.

6. *Rey y Corona*

De las líneas anteriores se desprende que la Corona es concebida como una entidad jurídico-pública distinta de la persona física del rey. Pero, como decía sir Francis Bacon

[80] Hartung, *ob. cit.,* 42 y 44.
[81] Kantorowicz, 236 s.
[82] Hartung, p. 32.

con referencia a este problema, *aliud est distinctio, aliud separatio*, de modo que la Corona y la persona del rey, aunque distintas, son inseparables. Si tratamos de sistematizar esquemáticamente las ideas del tiempo respecto a la relación de rey y Corona, muy especialmente en las tendencias que acentúan el momento objetivo de esta, podemos decir lo siguiente:

A) La persona del rey es la portadora transitoria y derivada de un derecho perpetuo y originario indisolublemente unido a la Corona de la que recibe sus poderes. Esta tesis es mantenida especialmente en Hungría hasta convertirse en un principio de su derecho constitucional *(vid. infra,* p. 53), así como en Inglaterra, muy especialmente en los conflictos entre los magnates y el rey de 1301 y 1321 *(vid. infra,* p. 52), y en Bohemia en 1366, donde la Corona se muestra como fuente de todo derecho público *(vid. infra,* p. 55). Nos encontramos así con la transformación de la sustancia mítico-sacra de la Corona, por cuya imposición una persona se convertía en rey, en una entidad jurídico-institucional sobre la que se sustenta la dignidad real.

Y así como en la concepción mítica la Corona material impuesta al rey era la expresión visible de la Corona invisible de la divinidad, así, como hemos visto, Baldo distingue entre la Corona invisible y perpetua, y la Corona visible o exterior. Pero la Corona, en cualquiera de sus formas, ya no es concebida como una condensación de poderes santos, sino como una configuración o ficción jurídica, como el haz de derechos poseídos por un reino y de los poderes necesarios para su gobierno.

B) Dado que la Corona no puede actualizar por sí misma sus derechos, ya que, según la expresión de los juristas del tiempo, es equiparable a un menor, tales derechos han de ser actualizados mediante su ejercicio por la persona a quien en virtud del derecho dinástico de cada reino le corresponda la dignidad real. Corona y rey son, pues, conceptos correlativos; son algo unido, para decirlo con palabras de Enrique IV de Francia, por *una espèce de mariage*[83], por

[83] Hartung, *ob. cit.,* 47.

un «matrimonio moral y político», como habían designado los canonistas la vinculación entre el prelado y la Iglesia.

C) Hemos visto que las fuentes definen la función del rey como la de tutor, curador, administrador, protector o defensor de la Corona. Sobre el ámbito más o menos discrecional o limitado del rey para llevar a cabo tales funciones volveremos más adelante, pero en todo caso es claro que ello implica: *a)* no hacer nada que lesione los intereses y derechos de la Corona y especialmente su integridad, y *b)* impedir cualquier lesión a la Corona por parte de otros, lo que le permite oponerse a ciertas pretensiones tanto de la Curia como de los estamentos. Así, por ejemplo, en 1275, Eduardo I de Inglaterra escribe al papa que «no puede hacer nada que toque a la diadema de este reino sin recabar el consejo de prelados y magnates», pero el mismo rey se apoya en el juramento prestado a la Corona para oponerse a ciertas concesiones a los magnates o, al menos, para condicionarlas, como se muestra en el artículo 50 del Estatuto de Westminster de 1275 [84] o en el Parlamento de 1301 en el que accede a las exigencias de los magnates bajo la condición de que juren por él y por la Corona que serán útiles al rey, a la Corona y al pueblo.

7. *Corona y funcionarios*

Pero no es solo la dignidad real la que se vincula a la Corona, sino también ciertos cargos u oficios. Ya mencionamos, respecto a Inglaterra, el cargo de *coroner* instituido en 1194. Además de este funcionario local, los funcionarios centrales se consideran en el siglo XIII vinculados a la Corona y sabemos así de un Guardasellos que en 1240 se niega a sellar una carta por ser *contra coronam,* y, en todo caso, es indudable que desde comienzos del siglo XIV los consejeros del rey juran «guardar, mantener, salvaguardar y restaurar los derechos del rey y de la Corona», así como

[84] Kantorowicz, *The King's,* 361.

apoyarla lealmente y lo mejor que puedan, no tomando parte en corte o consejo *ou le Roy se decreste de chose qe a la Corona appent*[85], de modo que los consejeros quedan obligados a defender a la Corona incluso contra el rey. En Francia encontramos instituidos en la Baja Edad Media a los *grands officiers de la couronne* que, según una decisión del Parlamento de 1361 (con referencia al mariscal de Francia), «pertenecen a la Corona como su dominio». Tales cargos no eran venales ni sus titulares destituibles a voluntad del rey, a diferencia de los «grandes oficiales de la casa del rey» o de los simples «oficiales del rey». Según Loyseau, «son verdaderamente oficios de la Corona, es decir, son miembros, personas o, por lo menos, instrumentos del Estado» y «los primeros y principales (cargos) de Francia», y entiende que la razón de que no sean venales es que «siendo miembros del Estado, vender tales oficios sería vender el Estado por piezas o trozos», y la de que sean vitalicios consiste en que, «no siendo simples oficiales del rey, sino miembros e instrumentos de la Corona que es inmutable e inmortal, no sufran ninguna destitución ni mutación»[86]. Junto a estos cargos permanentes hay otros de carácter excepcional vinculados también a la Corona. Así, en la misma Francia, el jefe de la Liga, duque de Mayenne, se titula durante el interregno entre Enrique II y Enrique IV *lieutenant général de l'Etat et couronne de France,* y Condé, durante la minoría de Carlos IX, *protecteur et défenseur de la couronne de France*[87]. En Hungría, en 1401, los magnates ejercen el poder en nombre de la Corona y bajo la dirección del canciller, que toma transitoriamente el título

[85] Kantorowicz, *loc. cit.*

[86] Loyseau, *Cinq livres du Droit des offices.* París, 1613, p. 503 y siguiente. El mismo Loyseau escribe en su *Traité des Siegneuries,* Chateaudun, 1610, p. 53: «La corone ait tousjours esté tenue pour marque et enseigne non de toute souverainté, mais particulierment du Royaume: d'ou vient que la corone signifie le Royaume mesme, prenant por una Metonymie le signe pour le chose designee.»

[87] Hartung, *ob. cit.,* 49. F. Olivier-Martin, *Histoire du Droit français.* París, 1948, p. 311.

4

de *sacra corona regni Hungariae cancellarius*[88], y también en Bohemia, como veremos más adelante, el consejo actúa en los interregnos por autoridad de la Corona.

8. *Corona y estamentos*

Los estamentos comienzan a su vez a considerarse vinculados a la Corona. Desde el siglo XIII los obispos ingleses le prestan juramento de lealtad, lo mismo que los magnates, que juraban «la defensa de la dignidad real y de la Corona» declarando que «por el vínculo de juramento estaban obligados a mantener y defender los derechos de la Corona»[89]. Por lo demás, hemos visto anteriormente cómo Eduardo I resiste a las presiones de la Curia con el argumento de que no puede resolver nada tocante a la Corona sin el asentimiento de los prelados y barones. También en Hungría, Bohemia y Polonia los estamentos superiores juran lealtad a la Corona. Y anteriormente vimos cómo los castellanos, ante el proyecto de Juan I de Castilla, se sienten más vinculados a la Corona que al rey.

9. *La Corona como* universitas

A) Recapitulación

Así, pues, como resultado de todo el proceso a que nos venimos refiriendo a lo largo de este trabajo, la Corona se muestra como un centro jurídico ideal de integración:

a) De bienes, de derechos y de poderes de índole heterogénea, pero que en todo caso comprende los *iura* y las *potestates* referentes a la utilidad pública.

b) De un territorio no solo concebido como simple objeto de poder político (por ejemplo: tal feudo o tal tie-

[88] Dabrowski, *ob, cit.,* 434 ss.
[89] Kantorowicz, *ob. cit.,* 460.

rra perteneciente a la Corona), sino como algo de lo que la Corona misma es su configuración política y que, por tanto, está indisolublemente articulado a esta, de lo que son expresión denominaciones como *Corona Angliae, Corona Bohemiae,* etc.

c) De la dignidad, oficio o cargo real que es ejercido por el monarca según el orden de sucesión del trono y que, por tanto, y como vinculado a la Corona, trasciende a la persona física del rey.

d) De ciertos cargos del Gobierno central.

e) De los estamentos que se consideran vinculados al rey por razón de la Corona y que entienden que atañendo la Corona a todos no puede modificarse su *status* sin el asentimiento de todos.

f) Del conjunto de lealtades que derivan de estas vinculaciones.

De la enumeración anterior se desprende que la Corona unifica y reúne en sí misma todos los elementos capaces de constituir una corporación y, en efecto, se acudirá a esta figura para estructurarla jurídicamente, que tanto vale decir para estructurar jurídicamente la comunidad política. Pero la definitiva formación del concepto corporativo de Corona sería resultado de un motivo de índole política y del desarrollo de ciertos conceptos jurídicos. El primero está constituido por la lucha entre el rey y los estamentos por el poder político, en la que los estamentos acentúan su carácter de miembros de la Corona y en la que cada una de las partes apela para justificar sus pretensiones a la idea y a los intereses objetivos y transpersonales de la Corona, como entidad superior a cada una de ellas y a la que ambas se encuentran articuladas. La Corona se vincula así con la constitución estamental, ya que viene a ser concebida como la unidad subyacente a la dualidad formada por el rey y por los estamentos. Junto a los motivos político-estamentales, el desarrollo de la teoría orgánica de la comunidad política y del concepto de *universitas* proporciona la posibilidad de construir jurídicamente esta idea de Corona.

B) La Corona y la lucha entre el rey y los estamentos políticos

Como es sabido, la Baja Edad Media está llena de conflictos entre el rey y los estamentos. Acabamos de decir que cada una de las partes buscaba una base jurídica a su pretensión, y a tal fin, y en distintos países, se apela más de una vez a la idea de Corona. Así, en Inglaterra las liberalidades del rey dieron lugar a las declaraciones sustanciales iguales, aunque no idénticas, de 1301 y 1321, en las que los magnates ingleses declaran que «el homenaje y juramento de lealtad son más fuertes y vinculan más por razón de Corona que por razón de la persona del rey, ya que antes que el *status* de la Corona haya descendido sobre una persona, ninguna lealtad le es debida a la persona o a su propiedad», y, por consiguiente, si el rey no actúa «razonablemente» sus súbditos *(ligii sui)* están obligados en virtud del juramento a esta, a volver al rey a la razón y «a enmendar el estado de la Corona», incluso por apelación a la violencia [90]. No se trata solamente de uno de tantos ejemplos del derecho de resistencia al poder arbitrario e injusto —sancionado jurídicamente en Inglaterra por el artículo 61 de la Carta Magna—, sino de la afirmación de que existe una entidad —la Corona—, origen y fuente del poder, a la que tanto el rey como los estamentos deben lealtad, y de la que estos

[90] «Homagium et sacramentum ligiantiae potius sunt et vehementius ligant ratione coronae quam personae regis, quod inde liquet quia, antequam status coronae descendatur, nulla ligiancia respicit personam nec dobetur; unde, si rex aliquo casu erga statum coronae rationabiliter non se gerit, ligii sui per sacramentum factum coronae regem reducere et coronaestatum emendare juste obligantur, alioquin sacramentum praestitum violatur... Quocirca propter sacramentum observandum, quando rex errorem corrigere vel amovere non curat, quod coronae damnosum et populo nocivum est, judicatum est quod error per asperitatem amoveatur, eo quod per sacramentum praestitum se obligavit regere populum, et ligii sui populum protegere secundum legem cum regis auxilio sunt astricti.» (Declaración de 1308.) E. C. Lodge y G. A. Thornton: *English Constitutional Documents, 1307-1485*. Cambridge, 1935, p. 11. La declaración de 1321 es prácticamente idéntica, p. 19.

son tan guardianes como el propio rey, quien, como hemos visto, se apoya en otras ocasiones sobre los derechos de la Corona para oponerse a las pretensiones estamentales. Tras de una serie de vicisitudes, todavía en 1681 Henry Neville argumenta —en este caso para oponerse a las pretensiones del Parlamento— con el principio de que la Corona es la fuente y origen de todos los poderes, incluso de los estamentales: el Parlamento, dice, «no puede ignorar que todos los poderes, que residen fundamental y legalmente en la Corona, fueron puestos en ella desde la primera institución de nuestro Estado, a fin de consentir al príncipe gobernar y proteger su pueblo, de modo que donde se tratase de quitar esta autoridad, el Parlamento se convertiría en un verdadero y auténtico *traidor a sí mismo,* como llamamos al suicida» [91], es decir, siendo la Corona la fuente de todos los poderes, el Parlamento, al destrozar sus propios supuestos, se aniquilaría a sí mismo, principio que, como veremos más adelante, había sido desarrollado de modo mucho más explícito en Hungría por Werböczy.

Pues también en Hungría la Corona se articula desde fines del siglo XIV a la tensión entre el rey y los estamentos, quienes luchan por una participación material y formal en la esencia y poderes de la Corona. También la lealtad a la Corona puede entrar en colisión con la lealtad del rey, como lo muestra una decisión de la Dieta del último tercio del siglo XIV, en la que se establece el deber de oposición a todo el que realice actos contrarios a la Corona, incluso aun cuando se trate del mismo rey [92], durante toda esta época es constante la acentuación de la distinción entre rey y Corona y comienza a consolidarse la denominación «Santa Corona de Hungría» frente a la de «Corona del rey» o «Corona regia» predominantes en las épocas anteriores. Un episodio altamente significativo desde el punto de vista de la ideología de la Corona fue que el año 1440, no pudién-

[91] H. Neville, *Plato redivivus: or Dialogue concerning Government*. Londres, 1681, p. 208.

[92] Dabrowski, *ob. cit.,* 433.

dose coronar el rey con la Corona originaria de San Esteban, los estamentos afirman que les compete a ellos decidir la validez de la coronación con una determinada joya y adscriben tal validez a otra Corona, distinta de la originaria, aunque portadora de reliquias de San Esteban [93]. A la virtud sacra, reconocida antes por el clero a un determinado objeto, sucede ahora la efectividad jurídica reconocida por los estamentos. Que la Corona atañe a los estamentos se reconoce no solo en este acto por así decirlo, simbólico, sino también en el hecho de que ya en 1401, durante la cautividad de Segismundo, los magnates ejercen el poder «por la autoridad de la Santa Corona», representados por un Consejo y bajo la autoridad del Palatino y del Canciller, que asume transitoriamente el título de *Sacrae Coronae Hungariae Cancellarius* y que sella los decretos con un cuño que lleva la inscripción: *Sigillum sacrae coronae regni Hungariae*. La Corona es ahora el único titular del poder del reino, y puesto que no puede actuar el rey, tal poder es ejercido por los magnates, quienes se muestran con ello claramente vinculados a la Corona como fuente y titular originario del poder público [94]. Pero en cambio, con un rey enérgico, como Matías Corvino, la Corona se convierte en instrumento ideológico para la afirmación del poder real frente al estamental, procediendo incluso a la confiscación de los bienes de quienes actuaron contra el *status* público del rey y de la Corona. Sin embargo, tras el interregno que siguió a la muerte de Matías, los estamentos separaron de nuevo la Corona de la esfera de poder del rey para atraerlo a la propia, introduciendo una anarquía que terminó con la catástrofe de Mohacs (1526), en la que Hungría es derrotada por los turcos y el reino pasa a los Habsburgos, conservando, sin embargo, una propia autonomía en buena parte debida a la objetivación y transpersonalización de la idea de Corona.

En Bohemia, el privilegio de Carlos IV de 1348 reserva a los estamentos la elección de rey en caso de extinción de

[93] «Die Idee der Heiligen Krone Ungarns», en *Cor. Reg.*, 362.
[94] Dabrowski, 434 ss.

la dinastía. En virtud de ello, en 1366 los estamentos no solo eligieron rey, sino que impusieron condiciones al nuevo titular de la Corona, apareciendo como pactantes con el nuevo monarca «Juan, marqués de Moravia, y otros príncipes espirituales y temporales, condes y señores con el conjunto de la comunidad de la misma Corona y reino de Bohemia» *(mit samt der Gemeinschaft derselben chronen und Kunigreichs zu Beheimb)* [95]. Así, pues, no es solo que los estamentos decidan en lo tocante a la Corona —lo que ya habían conseguido desde la *Maiestas Carolina,* en 1350, en la que son llamados lustre y gloria *(decus et gloria)* de la Corona—, no solo es que esta constituya, como era patente en el derecho público de la época, una corporación territorial, sino que es, además, concebida como una corporación personal que abraza tanto a los estamentos superiores como al estado llano. Pero en este caso la inserción de la Corona en la dialéctica estamental se manifiesta también en la oposición interna de los estamentos, pues, en efecto, la expresión «comunidad de la Corona» o «generalidad de la Corona», como designación del estado llano, pasa a ser un concepto polémico no solo contra el rey, sino también contra los estamentos superiores. La guerra de los husitas —tan significativa en tantos aspectos— dio lugar a que los estamentos se reunieran, actuaran y gobernaran no solo sin el rey, sino también frente al rey como titulares de la Corona; el estado llano consolida como «generalidad de la Corona» el derecho a formar parte de la asamblea estamental, y en 1440 se establece como fórmula oficial de juramento la de: «Juro a Dios, a la Madre de Dios, a todos los santos y al conjunto de la generalidad de la Corona Bohemia» [96]. Además, en razón de su titularidad a la Corona, los estamentos concluyen con el nuevo monarca tratados en los que se reconocen los derechos de aquellos como «miembros de la Corona» —designación que aparece en 1471— [97] y, entre

95 Dabrowski, 439 ss.
96 *Ibid.,* 440.
97 *Ibid.,* 542.

otros, el de formar parte del Consejo Real. En resumen: «la Corona bohemia simboliza una entidad que está sobre el rey y sobre los estamentos. En las postrimerías del siglo xv, el Estado bohemio se transforma de una monarquía en una república estamental; los estamentos actúan en nombre de la Corona y concluyen con el rey posteriormente elegido tratados sobre la garantía de sus derechos de miembros de la Corona» [98].

También en Polonia los estamentos vinculan su lucha por el poder al concepto de Corona y en calidad de miembros interesados en ella participan en la elección del rey. Un documento del año 1406 se refiere a la asamblea de todos los prelados, barones, nobleza y regnícolas del reino y de la Corona [99]. Y quizá por influjo bohemio la idea de la participación de todos los habitantes del reino se expresa en la fórmula: «El rey y la Corona de toda la generalidad», es decir, de los pertenecientes al reino polaco propiamente dicho, con exclusión de los pertenecientes a las tierras no originariamente polacas. De cómo esta idea corporativa personal era generalmente sentida no solo en Polonia, sino también fuera de ella es expresión este curioso texto referente a la incorporación del ducado de Mazovia al reino polaco en 1426: «han respondido entristecidos, que no quieren prestar homenaje más que a vuestra persona [al rey] y no a la Corona del reino, afirmando que si prestan tal homenaje a la Corona, cualquier habitante de la Corona podría considerarlos vasallos suyos y que prefieren morir antes que conocer esta vergüenza» [100]. Y aunque si bien la denominación *respublica* tiende en el futuro a sustituir a la de Corona, todavía a comienzos del siglo xx se decía en

[98] Dabrowski, 441.

[99] *Ibid.*, 534 ss. Vid. también «Corona Regni Poloniae au xiv siècle», en *Bulletin International de l'Academie Polonaise des Sciences et des Lettres. Classe de philosophie.* Suplemento 7, Cracovia, 1953.

[100] Z. Wojciechwsk, *L'Etat polonais ou Moyen-Age. Histoire des institutions,* París, 1942, p. 121. Dabrowski, *ob. cit.*, 542.

Lituania de alguien: «es de la Corona», para significar que era de Polonia [101].

C. La Corona como unidad corporativa del rey y de los estamentos políticos

Así, pues, el rey y los estamentos se sienten igualmente parte de la Corona, así como afectados por su defensa, y ambos encubren sus intereses por apelación a ella. La Corona no puede, en principio, ser concebida como divorciada de la institución monárquica, pues es, en realidad, una figura jurídico-política cuyo sentido es hacer compatible la objetividad institucional con el ejercicio personal del poder; la Corona, pues, lleva siempre anexa la dignidad real, es decir, un conjunto de poderes investidos en el rey y ejercidos en unidad institucional con sus antecesores y sucesores en el cargo regio. La Corona es, así, «Corona regía», «Corona real», «nuestra Corona». Pero al mismo tiempo y en cuanto que la Corona incorpora el conjunto de los factores constitutivos de la comunidad política (derechos mayestáticos, pueblo, territorio, lealtades), es también algo que coincide con el reino; es, como se dijo en Francia, «la patria común» *(corona regni [Franciae] est communis patria)* [102], es un «cuerpo místico» o «político-civil», cuya cabeza es el rey y cuyos miembros son los estamentos. La Corona es, desde este punto de vista, la «Corona del reino». Ahora bien, por ser la Corona algo cuyo *status* afecta a todos, todos tienen el derecho de intervenir en lo que atañe a ella de acuerdo con el principio vigente en la Baja Edad Media: *quod omnis tangit, ab omnibus comprobetur;* siendo la Corona no solo del rey, sino también del reino, compete a este interesarse por su buen *status*. Y como el *regnum,* en el sentido que tiene este vocablo dentro de la dualidad *rex-regnum* característica de la constitución estamental, se identifica con los

[101] Soloviev, *ob. cit.,* 170.
[102] G. Post, «Two Notes on Nationalism in the Middle Ages», en *Traditio,* vol. IX (1953), p. 288. Se trata de una aplicación a Francia y a su corona de la fórmula medieval: «Roma es la patria común.»

estamentos políticos, es claro que corresponde a estos cooperar con el rey, incluso presionándole para el buen *status* de la Corona, y que, en caso de vacancia del trono o frente a un rey que actúe *contra coronam,* les corresponde asumir transitoriamente el ejercicio de los derechos de la Corona y actuar como sus guardianes. De este modo, la Corona queda articulada a la constitución estamental e implicada con ello en las tensiones típicas de esta. Es cierto que en ocasiones ambas partes tratan de buscar en la Corona la cobertura ideológica de sus propios intereses a los que pretenden identificar con los intereses, dignidad, integridad, honor, etcétera, de la Corona. Pero ello mismo es muestra de que ambos la reconocen como una entidad objetiva por encima de las partes en pugna y de la que ambos se sienten sus miembros, revelándose así como la expresión jurídico-política de la unidad subyacente a la tensión entre el rey y los estamentos, o, dicho de otra manera, como un *corpus* que articula a uno y a otros y que integra lo que todos tienen de común y en común.

Tal carácter corporativo de la Corona implícito en las características que venimos mencionando se hace explícito cuando la idea de Corona se vincula con dos doctrinas. Una de ellas contaba con una rica tradición y era en el fondo un intento de explicación sociológica del orden político: la doctrina orgánica que interpreta a este bajo la imagen de un organismo compuesto de partes que no pueden existir más que como miembros de un cuerpo, al tiempo que el cuerpo en cuestión solo existe por la articulación y actividad de las partes. La otra era la doctrina de la *universitas* nacida para dar existencia y efectividad jurídica a las entidades sociales que surgen crecientemente a partir del siglo XII frente a las formas interpersonales, dominicales o estrictamente comunitarias predominantes en la época anterior. De acuerdo con ello se abre paso la idea que concibe a la Corona como especie de *corpus* o de *universitas* que teniendo como miembros al rey y a los estamentos es la forma jurídica de la unidad del reino. Veámoslo con algunos ejemplos.

«La sustancia de la naturaleza de la Corona —escribe en

1337 el obispo Juan de Grandmaison— está principalmente en la persona del rey como cabeza y en los pares de la tierra como miembros»[103]. Un siglo más tarde un poeta inglés se pregunta: «¿Qué significa la Corona real / en qué círculo de piedras y florones está doblada?», y contesta: «Lores, comunes y clero / dan todos su asentimiento / el último vasallo del rey con cuerpo y bienes *(with body and rent)* / es una parte de la Corona»[104]. En la época de Carlos VI un escrito francés dice que «el honor de los flores de lis y de la Corona de Francia se extiende no solamente al rey, a la reina y a sus hijos, sino a todos los componentes de la casa real... y más generalmente a todos los tres estados del reino de Francia», y añade que «el derecho de la corona de Francia no se puede o debe transferir a extranjeros... sin el consentimiento de cualquiera de aquellos que puedan razonablemente pretender derecho o interés en dicha Corona y en su conservación»[105].

Por lo demás, ya hemos visto cómo en Bohemia y en Polonia el conjunto de los regnícolas son *membrae coronae,* constituyendo «la generalidad de la Corona», pero es quizá en Hungría donde la concepción orgánica de la Corona y su estructura jurídico-pública alcanza su mayor desarrollo. Según Timon[106]. Hungría sobrepasa a los países occidentales en su desarrollo constitucional al alcanzar antes que estos una expresión unitaria y objetiva del orden político a través de la Corona en tanto que centro y origen de todas las instituciones estatales. La corporación constituida por la Santa Corona *(totum corpus Sacrae Regni Coronae)* o el «misterio de la Santa Corona» posee un propio poder y unos propios derechos distintos de los del rey *(iurisdictio Sacrae Regni Coronae, iura Sacrae Regni Coronae);* el país es el

[103] Kantorowicz, 362.
[104] *Ibid.,* 363.
[105] Hartung, 41.
[106] A. Timon, *Ungarische Verfassungs und Rechtsgeschichte.* Berlín, 1909. Para una exposición de las distintas concepciones de la Corona en la historia del pensamiento jurídico-político húngaro, vid. Karpat, «Die Idee der Heiligen Krone Ungars», en *Cor. Reg.*

territorio de la Santa Corona y los ingresos fiscales son *peculia* o *bona Sacrae Regni Coronae;* todo derecho de propiedad libre tiene su raíz en la Santa Corona *(radix omnium possesionum),* y como en Hungría la nobleza seguía a la propiedad, todo propietario libre (nobles, corporaciones eclesiásticas y ciudades) es *membrum Sacrae Coronae* y todos ellos forman conjunta y solidariamente, y junto con el rey, el *corpus* de la Santa Corona y participan en el ejercicio del poder público.

Es posible que Timon, como otros escritores húngaros, violente o exagere ciertos rasgos o ciertos textos en su deseo de encontrar en la idea húngara de la Corona de la Baja Edad Media el concepto del Estado moderno «antes que en todos los Estados de Occidente» [107]. No estamos en condiciones de discutirlo. Pero en todo caso es cierto que a lo largo de la Baja Edad Media se dibuja, de manera cada vez más clara, su estructura corporativa hasta encontrar su plena expresión en el *Corpus Tripartitum,* de Esteban de Werböczy, de 1514 [108], según el cual en los tiempos originarios existía plena igualdad *(una et eadem libertas)* entre todos los pertenecientes al pueblo húngaro. Pero en la época de la coronación de San Esteban, la comunidad transfirió los poderes y la tierra a la Corona, y con ello, al rey legítimamente constituido —por imposición de la Corona de San Esteban—, facultándole para crear nobles mediante la donación de tierras, con lo que se rompió la igualdad originaria, distinguiéndose a partir de ahora entre el pueblo (nobles) y los plebeyos. La aparente conclusión absolutista de la *translatio* se desvanece al afirmarse el carácter corporativo de la Corona, ya que: *a)* todos los poderes del rey son consecuencia de los de la Corona, pues incluso el carácter sacro de la majestad deriva de la sacralidad de la Corona, y *b)* constituyendo la Corona la raíz de la posesión territorial y siendo esta supuesto para la nobleza, cada

[107] *Ob. cit.*, p. 511.

[108] *Opus tripartitum iuris consuetudinari Regni Hungariae,* parte I, 3-6; parte II, 1-5.

noble es miembro y participante de la Corona: *per quandum participatione, et conexionem inmediate praedaclaratam membra sacrae coronae esse censentur*[109]. De este modo la Corona húngara es el *corpus* que integra en una unidad al rey como su cabeza y a los estamentos como sus miembros, tesis mantenida hasta los tiempos modernos con solo cambiar los estamentos por la nación.

Conclusión

Hemos de poner punto final a este trabajo, a través de cuyas páginas se ha tratado de mostrar cómo la Corona, siendo originariamente un símbolo de la transpersonalidad y legitimidad del orden político, se transforma en un concepto orientado hacia los mismos fines a medida que las ideas políticas son configuradas por la *ratio* escolástica y la *ratio* jurídico-romanística. Hemos visto que la concepción jurídica política de la Corona ha tenido versiones múltiples y más o menos simples o complejas que van desde la Corona-fisco hasta la Corona-corporación, algunas de las cuales pueden estar ausentes en ciertos países mientras que acusan su eficaz presencia en otros. Pero en su forma más desarrollada es concebida como un centro de producción y de imputación de actos jurídico-políticos al que se debe lealtad y que se constituye como una corporación integrada por el rey, los estamentos (como parte políticamente activa del pueblo o, jurídicamente hablando, como el pueblo mismo), por el territorio y por los derechos mayestáticos, que más tarde serían considerados como los poderes en que se despliega la soberanía. Desde este punto de vista la Corona constituye un paso decisivo en el proceso de la objetivación y abstracción del orden político que desembocaría finalmente en el concepto de Estado.

Fue precisamente el desarrollo de este concepto —mucho más adecuado en sus orígenes a la estructura del absolutis-

[109] *Tripartitum,* I, 4, 2.

mo, fundado en un orden de dominación y, por consiguiente, contrafigura de la corporación [110]— el que tendió a eliminar de los países continentales del Occidente europeo el concepto corporativo de Corona para limitarlo al ámbito retórico, al de las atribuciones y honores inherentes al rey, y al ámbito fiscal, es decir, a sujeto de una masa de bienes inalienables, y de unos poderes a disposición del rey. En el fondo sucedió lo mismo en Inglaterra, donde, si bien todavía se alude a la Corona en la terminología jurídico-política, perdió, sin embargo, su verdadera configuración corporativa para hacerse equivalente a los poderes y honores que, según el orden jurídico británico, le corresponden al rey. Es cierto que se siguió designando a la Corona como corporación, pero se trataba de una forma peculiar de corporación solo admitida por el derecho inglés, a saber: de la *corporation sole,* es decir, compuesta en cada momento por una sola persona, pero concebida en unidad corporativa con los que le han precedido y le seguirán en el cargo, de manera que, en resumidas cuentas, se trata de lo que en cierto tiempo era designado bajo el nombre de «dignidad». Como resultado de la delimitación de frentes llevada a cabo por los intentos absolutistas, la Corona se asocia cada vez más con los derechos pertenecientes a la prerrogativa regia hasta el punto de que bien puede decir Maitland que «it is merely another name for the King» [111], o sea que se trata más bien de la *Corona regis* que de la *Corona regnum.* Junto a ello es cierto que la expresión Corona sigue, sin embargo, siendo usada en los pueblos británicos como una idea mítica e imprecisa capaz de integrar emocionalmente tanto a los ingleses como a los ciudadanos de la *Commonwealth,* de la que la Corona —dice el Estatuto de Westminster de 1931— «es el símbolo y emblema inmutables». Pero también aquí se trata de un nombre indistinto al de rey, y en torno al

[110] R. Höhn, *Der individualistische Staatsbegriff und die juristische Staatsperson.* Berlín, 1935.

[111] Maitland, «The Crown as Corporation», en *Selected Essays.* Cambridge, 1936, p. 116.

cual se desarrolla una retórica más o menos feliz, pero no una construcción teórica.

Hungría es el único país que ha mantenido la continuidad en la construcción jurídico-política de la Corona. Muy probablemente tal continuidad se debe, en buena parte, a la necesidad de encontrar un símbolo y simultáneamente un concepto jurídico-político que asegurase la personalidad de Hungría dentro del Imperio de los Habsburgos. A lo largo de la Edad Moderna se ha mantenido la idea de la «integridad» de la Corona, con el corolario de que si se reconquistaran a los turcos los territorios que anteriormente fueron húngaros estos revertirían a la Santa Corona. Bajo estos y otros supuestos, la antigua idea de la Corona no solo fue admitida, sino también remozada por el nacionalismo romántico; su construcción corporativa no ha sido afectada por las ideas decimonónicas, cuyo único impacto, en este aspecto, fue la sustitución de la nobleza como miembro de la Corona por la nación, y el intento por parte de los juristas húngaros de mostrar que en la estructura de la Corona están contenidos todos los elementos constitutivos del Estado [112]. La permanencia del concepto jurídico-político de la corona ha ido unida a la continuidad de la creencia mítica de que la joya conocida como Corona de San Esteban no solamente

[112] Como expresión del pensamiento *standard* sobre la cuestión en la época inmediatamente anterior a la segunda guerra mundial pueden valer estas palabras del profesor M. de Tomesanyi («L'Evolution constitutionnelle de la Hongrie et sa situation actuelle en Droit Public», en *Acta Juris Hungariae*. Año I (1932), núm. 1, p. 10 ss.): la doctrina de la Santa Corona es «una de las más bellas y más preciosas creaciones del genio humano... [y] eje mismo de todo el derecho público húngaro... En su esencia, es una construcción jurídica en la cual el emblema del Estado es la Corona de San Esteban de Hungría, reuniendo simbólicamente al rey y a la nación en un cuerpo único. Lo que la Corona representa entre nosotros... es el Estado mismo, del que el rey no es más que una de las partes y uno de los factores principales. Los elementos constitutivos de la Corona son: el rey, cabeza del cuerpo del Estado *(caput sacrae regni coronae)* y los miembros de la nación en tanto que miembros de este cuerpo *(membra sacrae regni coronae)*... El poder del Estado húngaro es un poder público ejercido por el rey y la nación en virtud del derecho de la Corona».

simboliza al Estado húngaro, sino que es el Estado húngaro o al menos su sustancia: allí donde está la Corona de San Esteban allí está el Estado; en ella se contienen la virtud, la legitimidad, la continuidad jurídico-política y los poderes del rey, solo recibidos plenamente (la última vez en diciembre de 1916) en el acto de la coronación; su pérdida o deterioro material se identificaba con una situación jurídica anómala que era necesario remediar inmediatamente, y mientras ella existiera y estuviera en Hungría existiría el reino, aunque no hubiera rey *de facto,* sino regente. Confiscada por las tropas americanas cuando se la transportaba a Suiza, se encuentra actualmente en los Estados Unidos, bajo custodia y fideicomiso del Departamento de Estado. Se dice que el actual Gobierno húngaro ofreció la libertad del cardenal primado a cambio de la devolución de la Santa Corona al Estado húngaro. Pero hoy día puede afirmarse que la Corona en cuestión ha pasado a formar parte de la arqueología y el folklore políticos.



Fig, 1



Figs. 2 y 3



Figs. 4 y 5

Fig. 6



Fig. 7



Fig. 8



Fig. 9



TRIUMPHANS
Clarior e tenebris
PONDERE VIRTUS
GLORIA
Gratia
Christi

Fig. 10



Fig. 11

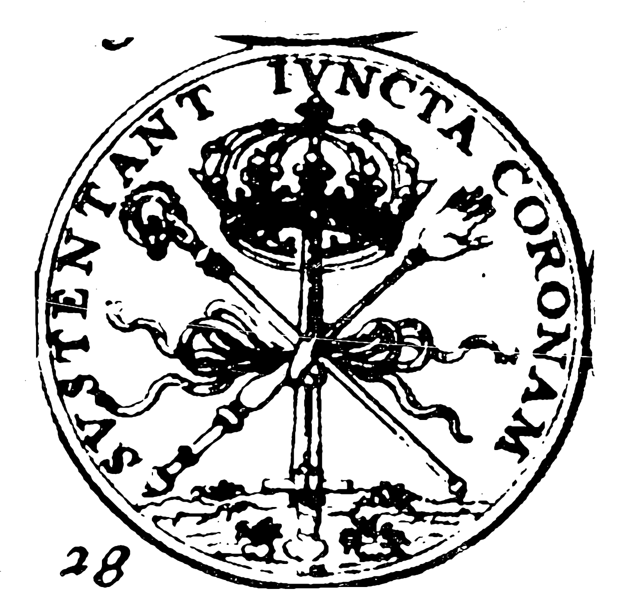


Fig. 12



Fig. 13



ΤΩ ΘΕΩ
ΔΟΞΑ
Per flatus
per fluctus
Scylla
Ararat
Constantia
Fortitudo
Lex
Corona
Columna
Salus
Populi
Suprema
Lex
Magna
Charta
Honos
pro
Bonis
Anglia
Scotia
The EMBLEME
of ENGLANDS Distractions
As also of her attained and further
expected Freedome, & Happines
Per H M
They shall beat their Speares
into Pruneing hooks

Fig. 14

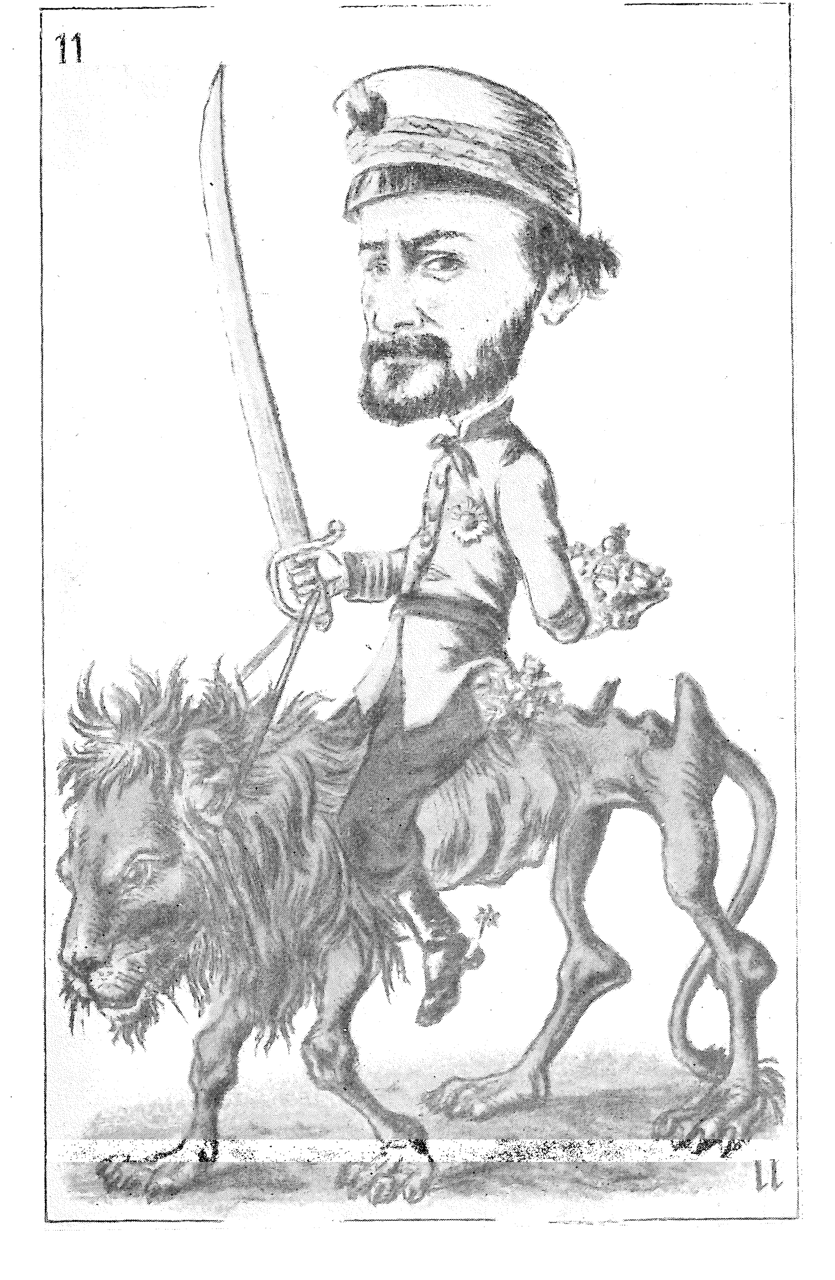


Fig. 15

La idea medieval del derecho

ESTE trabajo tiene por objetivo fundamental exponer el desarrollo de las ideas jurídicas medievales en los períodos de la Alta Edad Media (siglos IX-XIII) y de la Baja Edad Media (siglos XIII-XVI). Al hilo de ello pretende también mostrar, de un lado, la diversa lógica jurídica que se deriva de dos ideas distintas del derecho y, de otro, el patetismo de la lucha por el derecho entre los poderes representativos de la Alta Edad Media y los poderes orientados hacia el mundo moderno.

La Edad Media, en efecto, luchó por el derecho con una intensidad difícilmente comprensible para nuestra mentalidad. Tal intensidad y patetismo se debían a que, como se mostrará más adelante, el derecho no era concebido como una creación de la voluntad racionalizada que la sociedad pudiera cambiar en función de su utilidad y conveniencia, sino como una realidad concreta que emergía espontáneamente y que era inseparable de la comunidad o de la persona misma. Por tanto, la defensa del derecho —no del derecho abstracto, sino de *este* derecho— se confundía con la defensa de la existencia de la comunidad o del honor de la persona (*honor* e *ius* eran, a veces, en el lenguaje del tiempo, palabras sinónimas); además, el vigor de la lucha por el derecho se acentuaba porque, como también se verá más adelante, no se sentía la oposión entre el derecho y la justicia, en razón de que el derecho tenía, de un lado, fundamento sacro y, de otro, era principalmente consuetudina-

rio y, por tanto, justo si existía desde el tiempo viejo. A estas ideas típicas de la Alta Edad Media se opone desde el siglo XIII una nueva idea jurídica destinada a triunfar en la época moderna: la idea del derecho legal, que ha de justificarse constantemente por su adecuación a la *ratio* abstracta y a la justicia.

I. LA IDEA DEL DERECHO EN LA ALTA EDAD MEDIA

1. *Idea teocéntrica del derecho*

La sociedad occidental de la Alta Edad Media era una sociedad teocéntrica[1]. No solo se consideraba a sí misma fundada históricamente por la persona de Cristo, sino que su realidad institucional se sustentaba básicamente sobre los sacramentos, ya que el bautismo era condición necesaria para pertenecer a ella y se integraba permanentemente mediante la eucaristía —por lo que la sociedad medieval ha podido ser definida en nuestro tiempo como «el Cristo continuado y socializado»— de modo que la excomunión, simultáneamente a la exclusión de la gracia sacramental, significaba la exclusión de la relación social[2]. Cierto que dentro de la sociedad cristiana occidental se albergaban los judíos, pero, dado que el bautismo era condición de libertad, tenían en general el *status* jurídico formal de siervos

[1] Vid. mi libro *El reino de Dios, arquetipo político.* Madrid, 1959, p. 79.

[2] Era «la exclusión jurídica y social concreta de la corporación cristiana. Solo las esposas podían tener contacto con sus esposos excomulgados, los hijos con sus padres y los trabajadores de rango inferior con sus maestros». W. Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages.* London, 1953, p. 300. En algunos casos, las consecuencias sociales de la excomunión eran todavía más duras, pues el excomulgado se asemejaba no solo literaria, sino también prácticamente, a un leproso: *tamquam putrida ac desesperata membra ab universalis ecclesiae corpore dissecandi* (Ullmann, 139) o *excomunicatio enim ad modum leprae quae totum corpus corrumpit, totum hominem contaminat at deturpat* (Ullmann, 300).

del rey, del señor o de la ciudad y vivían en comunidades (aljamas o gethos) no solo social, sino espacialmente distintas y separadas de las cristianas. En una palabra: estaban en la sociedad, pero no eran de la sociedad, lo que no fue obstáculo para que algunos de sus miembros alcanzaran relevantes puestos en ella.

Este teocentrismo que preside a la sociedad de la Alta Edad Media se manifiesta también en el campo del derecho. «Nada es tan evidente para el pensamiento medieval —dice Otto Brunner— como que todo derecho se fundamenta en Dios» [3]. La idea de la divinidad del derecho no se desplegaba solamente en la creencia de que Dios es el origen de los derechos divino y natural cuyos preceptos poseen validez superior a todo derecho positivo, idea también presente en la época moderna, sino además en la creencia de que todo derecho positivo generado por los usos y costumbres de la comunidad, que no se oponga a los preceptos naturales y divinos, es un derecho de Dios y, por eso, quien atente contra el derecho del pueblo no puede ser un buen cristiano, como se diría más tarde de los juristas que querían establecer un derecho nuevo y extraño. «Actuó contra Dios y el derecho» o «contra Dios, el honor y el derecho» son expresiones que, con distintas variantes y en distintas lenguas, se encuentran en las fuentes del tiempo, y, por tanto, la defensa del derecho es un servicio no solo a su titular, sino a la divinidad misma y así, por ejemplo, las Cartas de Hermandad de los Concejos de Castilla de 1295 justifican la resistencia a los actos «contra justicia y contra fuero», diciendo que tal resistencia es «a servicio de Dios e de Santa María et de la corte celestial», al buen y bien entendido servicio del rey y «a pro e guarda de toda la tierra» [4]. En resumen, «comunidad de fe y comunidad jurídica formaban una uni-

[3] O. Brunner, *Land und Herrschaft*. Wien, 1959 (4.ª edic.), p. 133. Vid. para la idea teocéntrica del derecho Kern, *Gottesgnadendum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter*. Münster, 1954. Tellenbach, *Church, State and Society*. Oxford, 1958.

[4] Vid. el texto de la hermandad en López de Haro, *La constitución y libertades de Aragón*. Madrid, 1926, p. 331.

dad» [5]. La raíz de esta concepción jurídica teocéntrica que hace de Dios la fuente originaria de todo derecho válido, sea natural o positivo, se encuentra desde luego en el cristianismo, pero también en la idea germánica de la *ewa,* en la que está contenida la fundamentación sacral del derecho [6]. El derecho, de acuerdo con un poema alemán de la primera mitad del siglo XII es idéntico con el orden divino de la creación, idea que se repetirá más tarde, pero con un sentido completamente distinto, en el Proemio de las Constituciones de Melfi (*vid. infra,* p. 167), pues aquí tal idea trata de sustentar la potestad legislativa del emperador, mientras que allí se orienta a garantizar la inviolabilidad del derecho de la comunidad.

Se ha llamado repetidas veces la atención sobre el hecho de que para el pensamiento jurídico de la Alta Edad Media derecho y justicia, *ius* y *iustitia,* son la misma cosa. Aunque más adelante volveremos a mencionar el tema, aclaremos que ello no significa que todo derecho vigente fuera derecho válido o derecho justo, sino tan solo aquel que estuviera de acuerdo con el derecho natural o divino; pero, por otra parte, se mantenía el principio de que toda norma jurídica establecida que no estuviera en desacuerdo con ellos era justa. La clave para esta equiparación entre derecho y justicia se encuentra justamente en el carácter sacral de aquel. El derecho de la Alta Edad Media era, hasta cierto punto, un derecho primitivo y, como dice Ekkehard Kaufman, «el derecho primitivo vive en la unidad de *lex et iustitia,* una unidad que está condicionada por el carácter sacral de este derecho. El derecho establecido es siempre y simultáneamente justo, derecho y justicia son idénticos. Pero en el momento que el derecho se desprende de la esfera sacral y toma conciencia de sí mismo, rompe simultáneamente la unidad de derecho y de justicia. El derecho riñe una permanente lucha consigo mismo, en tanto que el derecho y la justicia se muestran en

[5] H. Coing, *Epochen der Rechtgeschichte in Deutschland.* München, 1967, p. 18.
[6] Brunner, *ob. cit.,* p. 136.

cierto modo en una oposición dialéctica, una oposición que constituye el propio elemento vital de la autoconciencia del orden jurídico» [7].

Hemos visto, pues, que dado que el derecho tiene fundamentación sacra, ha de ser necesariamente justo, pero, a su vez, el derecho solo puede ser justo si se centra en torno a Dios o a Cristo, a quien utilizando una expresión bíblica (Mat 1.4,2) se le llama frecuentemente «Sol de la Justicia», únicamente en Dios se encuentra la justicia plena y perfecta; más aún, Dios mismo es la Justicia: *O Deus et domine Spiritus sancte, qui est iustitia sempiterna;* los hombres solo conocen de la justicia por participación en la Justicia divina: *est autem iustitia* —dice el *Fragmentum pragense*— *ius suum cuique tribuere. Qual quidem in Deo plena est et perfecta, in nobis vero per participationem iustitia esse dicitur* [8].

La figura misma de Dios o de Cristo es preferentemente imaginada como la de justo juez, de lo que son testimonio plástico los pórticos de las iglesias románicas. Pero no solo es juez en el sentido rigurosamente religioso, sino también en el jurídico. Un poema alemán de la primera mitad del siglo XII afirma: «nadie es tan calificado / que pueda entender el derecho; / solo Dios es en verdad / el justo juez» [9]. Por eso, no solo se trata de que, como dice Bracton, el rey haya sido instituido «para que Dios hable por su boca y por medio suyo manifieste sus juicios» [10], pensamiento que se encuentra también en los ritos de coronación con ocasión de las fórmulas de entrega al rey de las insignias de la justicia (de las que es portador o curador, pero no titular ni propietario, pues pertenecen a Cristo), sino además de que Dios mismo juzga o contribuye a aclarar el juicio de

[7] E. Kaufmann, *Aequitas Iudicium.* Frankfurt, 1959, p. 16 ss. Brunner, pp. 127 y 140.

[8] Vid. Tellenbach, p. 24, y Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West.* Edimburg, 1950, t. II, p. 10.

[9] Brunner. 133.

[10] *De Legibus et consuetudine Angliae* (ed. New Haven, 1922), III, 9, 3.

los hombres. No se trata solamente de que toda la historia transcurra entre dos juicios: la expulsión del Paraíso y el Juicio Final, ni tampoco de los llamados *media Dei iudicia* mediante los que Dios manifiesta su justicia entre los dos Juicios que delimitan la historia, concediendo la victoria o la derrota u otra clase de fortunas o desgracias, interpretadas como juicios divinos, sino también de intervenciones mucho más concretas, como el duelo judicial o las ordalías. El duelo judicial parte del supuesto de que en una lucha aceptada por las partes y desarrollada dentro de unas formas determinadas y precisas, Dios concede la victoria a la parte que tiene mejor derecho, y significa, por tanto, poner la decisión de una contienda judicial, es decir, encuadrada dentro de determinadas formas, en manos de Dios. En las ordalías se recurre a Dios o a Cristo para que —mediante la prueba del fuego o del agua, realizada con arreglo a la fórmula litúrgica— determine, como *iudex iustus, fortis et patiens*[11], la culpabilidad o inocencia de una persona.

Los símbolos muestran el sentido profundo de las cosas, y en este aspecto no deja de tener interés recordar que la justicia se administraba en la Alta Edad Media al aire libre, bajo un árbol o bajo el portal de la iglesia, es decir, junto a dos símbolos cósmicos como cósmica era la idea de la justicia. El árbol es uno de los símbolos cósmicos más primitivos y más extendidos, es un «centro» o eje entre el cielo, el mundo y el submundo, que hunde sus raíces en la tierra y eleva su copa al cielo como sostén del universo; es un símbolo del poder creador en constante regeneración, a la vez que una condensación o expresión abreviada del universo. El pensamiento cristiano acoge esta mitología, e interpretando el texto bíblico del árbol del saber y el árbol de la vida, ve en el árbol la Ley y el Verbo, es decir, la fuerza y la sabiduría. La misma cruz es un árbol que uniendo tierra (donde Cristo fue crucificado), infierno (donde bajó a afirmar su poder) y cielos (a donde ascendió en su gloria), significa el triunfo de la vida sobre la muerte, del

[11] *M. G. H. Formulae,* p. 609.

poder verdadero frente al falso, de la verdad sobre el error. Y así bajo un árbol, frecuentemente separado del espacio «profano» por una empalizada, se celebraban los juicios o las *cortes,* de lo que todavía ha llegado algún resto a nuestro tiempo en el «árbol de Guernica», que de símbolo cósmico se ha transformado en símbolo político. Todavía durante la Revolución francesa se plantaron los «árboles de la libertad» —más tarde arrancados en la Restauración— como símbolo de nacimiento de un nuevo orden político y de su unidad con el orden cósmico. No menos cósmico es el símbolo del atrio o portal de la iglesia al que también se lo encuentra en la mitologías más primitivas, pero que en el cristianismo alcanza una gran relevancia en cuanto que Cristo se identifica con la puerta (Jn 10, 7 y 9); la puerta de la iglesia, en cuanto entrada al templo, es imagen de la defensa de todo mal, a lo que se añade que la composición del portal es una síntesis simbólica del conjunto del templo, es decir, del lugar sacro por excelencia, y así como el templo se centra en torno a la piedra del altar, así la composición del portal románico y gótico suele centrarse en el Cristo en Majestad presidiendo el Juicio final. Y bajo este símbolo cósmico, y justamente en el límite que separa al espacio profano del sacro *(templum),* se administraba justicia, como es todavía administrada todos los jueves, bien que con competencia muy restringida, por el tribunal de las aguas de Valencia [12].

Finalidad de todo orden jurídico es establecer la convivencia pacífica entre los componentes de la comunidad. Pero también, en lo que respecta a la conservación de la paz, nos encontramos con una manifestación de la concepción teocéntrica del derecho en cuanto que, careciendo el poder político de medios eficaces para imponer la paz y no pudiendo asumir con éxito el monopolio de la declaración y

[12] Sobre el simbolismo del árbol, vid. Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones.* Madrid, 1954. J. Danielieu, *Les symboles chretiens primitifs.* París, 1961. M. M. Davy, *Essai sur la symbolique romaine.* París, 1955. Sobre la puerta, vid *infra,* mi trabajo «La Puerta de Capua o la entrada al reino de la Justicia».

ejecución del derecho de cada uno, los grandes vasallos, corporaciones y caballeros habían de mantenerlo por su propia mano, a través de la *Fhede* o *Faida,* sobre la que volveremos más adelante. Entonces hubo de ser la Iglesia la que, por la amenaza de penas espirituales (excomunión e interdicto), supliera las deficiencias del poder real de modo que donde no llegara la «paz del rey» llegara la «tregua» y la «paz de Dios», excluyendo así la violencia en ciertos días y lugares, coincidentes con períodos y espacios litúrgicos, hasta que, por fin, el rey o las hermandades de ciudadanos fueron lo bastante fuertes para asumir la garantía de la paz, es decir, de la convivencia jurídica.

2. *La tensión entre universalismo y localismo jurídicos*

A. Desde el punto de vista de sus formas políticas y sociales, la Alta Edad Media transcurrió bajo la tensión entre el universalismo y el localismo, es decir, la vida del hombre se desplegaba entre dos polaridades, pues, por un lado, se sentía miembro de una comunidad universal, mientras que, por el otro, su existencia diaria se desarrollaba dentro de ámbitos espacial y socialmente muy restringidos y que apenas rebasaban el horizonte más inmediato. Veamos esquemáticamente los términos de la polaridad.

Se sentía miembro de una comunidad universal constituida por la Iglesia, a la que se concebía como una entidad única y total que abarcaba en su seno a clérigos y laicos y que imprimía su sello a todos los aspectos vitales. Su universalidad lo era, en acto, con respecto al mundo cristiano occidental, en potencia, con respecto al mundo todo, pues su destino era hacerse una con el género humano tras de la victoriosa batalla final contra el paganismo. La universalidad de la Iglesia o, como se diría más tarde, de la cristiandad, no tenía ese vago y amorfo carácter que en la época moderna ha tenido la «humanidad», sino que, como hemos visto, tenía un fundador histórico personal y se cimentaba en la comunidad sacramental. Junto a su origen histórico

concreto se sentía dotada de una finalidad histórica precisa, pues era la *civitas Dei* que, en lucha contra la *civitas diaboli,* realizaría el *eón* cristiano llevando la salvación a toda la humanidad. Su cohesión interna y la intensidad de su emoción universalista se fortalecían en cuanto que se sentía enfrentada agonalmente a otro poder de pretensión universal, es decir, a Bizancio, y existencialmente a una comunidad radicalmente distinta, pero no menos dotada de vocación universalista, es decir, al Islam.

Organizada como corporación jurídica-política, tenía sus propios poderes, cada uno de ellos universal en su orden: el papa y el emperador. Poseía su propia lengua, el latín, de la que si no todos podían servirse, sí encerraba para todos profundas significaciones espirituales, a la vez que era la única lengua culta y oficial. Un comercio de alto porte unía no solo puntos distantes de esta comunidad, sino que la vinculaba al exterior, y monasterios muy lejanos entre sí realizaban intenso intercambio cultural. No había capitales de Estados, pero había una ciudad, Roma, de la que se pensaba irradiaba el orden del orbe y a la que se consideraba como *caput mundi* y *patria communis.* Otros centros, como más tarde Santiago de Compostela, tenían igualmente una significación universal, acudiendo a ellos peregrinaciones de toda la cristiandad. Y hacia estos puntos confluían caminos desde distintas partes del orbe cristiano.

Finalmente, la auténtica pugna política interna de la Alta Edad Media no estuvo constituida por la lucha entre los reinos particulares, sino, hacia el exterior, por la guerra contra el Islam, considerada siempre como empresa común de toda la cristiandad, aunque su carga pesara sobre los reinos hispánicos y, hacia el interior, por la contienda entre los dos poderes con pretensiones universales, es decir, el Imperio y la Curia.

Pero junto a estos momentos universalistas estaban muy presentes los localistas, pues la mayor parte de la vida social se desarrollaba en general dentro de ámbitos muy reducidos y distantes, ordenándose en pequeñas comunidades autónomas con escasas o nulas relaciones entre sí, lo que

daba a la sociedad una acentuada estructura pluralista. Tal situación fue resultado de varios factores. En primer lugar, la escasez de población hizo imposible la cobertura de territorios extensos, de manera que los hombres hubieron de concentrarse en núcleos campesinos o semiurbanos separados entre sí por zonas de desierto o de maleza, pero sin apenas comunicación entre ellos, dada la carencia de una red de caminos que uniera puntos próximos. Al localismo demográfico iba vinculado un localismo idiomático y, por ende, una pluralidad lingüística sin apenas expresión literaria escrita. Por otra parte, la economía de la Alta Edad Media, si se hace abstracción del comercio a distancia, siempre limitado en cuanto a su volumen y al número de personas que intervenían en él, transcurría preponderantemente bajo formas de economía doméstica autárquica y natural, es decir, bajo formas con arreglo a las cuales la totalidad del proceso económico, desde la producción al consumo, se verificaba dentro de una misma y pequeña unidad constituida por la *villa,* la aldea, el señorío o el monasterio y, por consiguiente, sin contactos permanentes y regulares con el exterior, o sea sin mercado y sin apenas utilización de moneda. Con ello queda dicho que de tal época estaba ausente el sistema, la intensificación, la extensión y la complejidad de las relaciones sociales derivados de un tráfico económico intenso, así como los fenómenos de abstracción, objetivación y movilidad sociales que siguen a la economía preponderantemente monetaria. A estas circunstancias, que obstaculizaban el desarrollo de procesos socializadores de relativa amplitud, se unía el hecho de que, dada la penuria de medios institucionales y la debilidad del poder para dominar espacios relativamente amplios, el hombre carecía de protección jurídica al margen de su grupo social, fuera este territorial o personal, lo que le condicionaba a estar adherido a él con la consiguiente limitación de su sistema de relaciones sociales. Expresiones políticas de esta tensión entre universalismo y particularismo fueron, de una parte, el Imperio —llamado «Sacro» desde la época de Barbarroja— y, de otra, el feudalismo.

Por supuesto, la contradicción que nosotros vemos polarizada en los dos términos extremos del universalismo y localismo era cancelada por el pensamiento del tiempo que partiendo, primero, de la idea neoplatónica, conocida en Occidente a través de las traducciones de las obras del pseudo Dionisio, y más tarde de la doctrina aristotélica de las gradaciones del ser, entiende que la verdadera unidad ha de ser universal, lo que solo es posible bajo una ordenación jerárquica que, dando a cada parte el lugar que le corresponde, las integra a todas desde la más alta a la más baja. Así, ya Walafrio de Strabon de Reichenau (escribió entre 840-42) concibe a la sociedad cristiana como un orden jerárquico cuya unidad está garantizada por el hecho de que todo deriva de un centro originario constituido por la dualidad papa-emperador, que extiende su autoridad al orbe todo y de la que arrancan jerarquías paralelas eclesiásticas y laicas: las provincias con los patricios y los patriarcas, los reyes y los arzobispos, los metropolitanos y los duques; a continuación, las ciudades con los condes y los obispos, y después, las aldeas con los tribunos y los abades hasta los rangos más inferiores. En el pensamiento posterior —que en ocasiones se desarrolla anacrónicamente en la Baja Edad Media— se consolida la idea de que la sociedad cristiana es un solo cuerpo que comprende desde las unidades políticas más bajas, como la aldea o el pequeño señorío, hasta la más alta, a través de las unidades intermedias, como el reino, la provincia y la ciudad, y así era normal distinguir estos estratos: 1) vecindad, señorío, castillo, agrupación urbano-rural; 2) *civitas;* 3) provincia; 4) *regnum;* 5) *totius orbis.* Ninguna de estas entidades, salvo el *totius orbis,* tiene el poder originario, ninguna constituye un círculo jurídico autárquico y excluyente. No había idea del Estado, es decir, de un orden político que, en coexistencia con otros del mismo género, no reconoce un poder externo superior a sí mismo ni un poder interno capaz de limitarlo, o, dicho de otro modo, que, de un lado, parroquializa reduciéndolos a un ámbito espacial limitado los poderes antes universales y, de otro, atrae para sí todos los poderes que dentro de su espa-

cio estaban antes dispersos en una pluralidad de círculos. No había tampoco una sociedad unificada, sino que esta se dispersaba en una pluralidad de relaciones interpersonales feudo-vasállicas o en pequeñas comunidades muy intensas, pero, como antes hemos visto, de ámbito muy restringido. Y, por tanto, había un orden jurídico tan universal y tan plural como el orden político y social mismo.

B. El polo universalista de esta ordenación jurídica se desplegaba en una triple dirección:

a) En la afirmación de un derecho divino y natural [13], términos que tendían a identificarse en cuanto que se estimaba que el derecho natural era el contenido de la Ley Antigua y en el Evangelio, hasta que con Guillermo de Auxerre (m. 1231), y como consecuencia de la recepción del aristotelismo, el derecho natural comienza a desprenderse de la Revelación para fundamentarse en la razón. En todo caso, se trata de un sistema normativo de contenido inmutable y de validez universal, frente al que no puede prevalecer ningún derecho positivo, sea secular, sea eclesiástico; es, además, el más antiguo de todos (lo que en la mentalidad jurídica medieval era signo de superior validez), ya que se remonta a los comienzos de la Creación. En qué medida esta metafísica jurídica se correspondía con la realidad, es decir, hasta qué punto fue capaz de reformar las costumbres que se oponían a los preceptos del derecho divino y natural, es algo en cuyos detalles no podemos entrar aquí, pero puede afirmarse que ambos términos se encontraban en una relación tensa. Para nuestro objeto basta mostrar la vigencia de la pretensión de un derecho de validez universal, *commune omnium nationem,* que, en todo caso, no cabe

[13] F. Flückiger, *Geschichte des Naturrechts,* t. I, Zürich, 1954. E. Lewis, *Medieval Political Ideas.* New York, 1954, t. I. A. Truyol, *Historia de la filosofía del Derecho y del Estado.* Madrid, 1961. J. Sauter, *Die philosophische Grundlagen des Naturrechts. Untersuchungen zur Geschichte des Rechts und Staatslehre.* Wien, 1932. M. Grabmann: *Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Tomas von Aquin en el Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie,* volumen XVI (1922-23). O. Löttin: *Le droit naturel chez S. Thomas d'Aquin et sons predecesseurs.* Bruges, 1931.

duda que promovió un movimiento de reforma de la realidad jurídica.

b) En un derecho canónico válido para toda la Iglesia, es decir, para la totalidad de la sociedad cristiana con todos sus países y todos sus rangos o grupos. En sus comienzos tal derecho se compone de la reducción a norma de lo dicho por los concilios, papas, padres y doctores de la Iglesia; tal norma constituye un *canon* o regla de vida de la sociedad cristiana *(norma recte vivendi)* [14], varios cánones o preceptos individuales constituyen una *lex,* y el conjunto de leyes forma el *ius canonicum.* A medida que se afirma el centralismo hierocrático queda el papa, es decir, un poder universal, como definidor de este derecho universal que, por ser promulgado por el vicario de la divinidad, es tanto como la ley de Dios, de donde se desprende que, quien *contra canones facit, contra legem Dei facit.* Ningún derecho eclesiástico local vale contra él, es más, solo tiene vigencia si explícita o implícitamente ha sido aprobado por el derecho canónico emanado de Roma y, por tanto, en caso contrario, debe ser expulsado de las colecciones jurídicas; además, en virtud de su *superior dignitas,* el derecho canónico prevalecía en caso de conflicto con el derecho secular cualquiera que fuera el ámbito de este. Ello era así porque, de acuerdo con la doctrina hierocrática, solo la Iglesia romana tenía el depósito de la *iustitia,* y, por tanto, nada podía prevalecer jurídicamente contra ella; la *iustitia* era, así, la fuente material del canon, mientras que su fuente formal era el intérprete de esta *iustitia,* es decir, el papa y, en consecuencia, cualquier otro derecho emanado de cualquier otra autoridad no podía ser más que subsidiario. La Iglesia tuvo siempre sus colecciones canónicas, pero, muy especialmente a partir del Decreto de Graciano (1140), el derecho eclesiástico se racionaliza concordando los cánones discrepantes y, como dice Ullmann: el derecho canónico «aun siendo teología jurídica, cesa de ser una rama

[14] Sin embargo, en sentido estricto, *canon* significaba originariamente la reducción a regla de las decisiones de los concilios, frente a las *decretales, edicta, constitutiones,* etc.. de los papas.

de la teología y [por influjo de las técnicas del Derecho civil romano] se convierte en una ciencia por derecho propio» [15].

c) Desde el siglo XI comienza la pretensión de universalidad del derecho romano [16], fenómeno unido tanto a un renacimiento intelectual, al que aludiremos después, como a la tendencia de los emperadores medievales a afirmar la universalidad de su poder y a considerarse sucesores de los emperadores romanos y, por tanto, titulares y continuadores de su derecho. El patetismo imperial va, así, unido al patetismo jurídico. Ya en el *Libellus de Graphia* de 1030 se dice con ocasión del acto de la investidura de un juez imperial: «guárdate de falsear por ningún motivo las leyes de Justiniano, nuestro santísimo predecesor», pues, «con este libro [Justiniano] gobernó Roma... y todo el orbe terrestre». Pero es sobre todo con Federico Barbarroja, como parte de su programa de afirmación imperial y al hilo del desarrollo de los estudios jurídicos en Bolonia, con quien comienza la unidad entre la renovación del Imperio romano y la renovación de su derecho: «Continuamos —dice— a nuestros bienaventurados predecesores, especialmente a Constantino el Grande, a Justiniano y Valentiniano, así como a Carlos y a Luis, y veneramos sus santas leyes como oráculos divinos.» A su cronista y pariente, el arzobispo Otto de Freising, no le cabe duda que la sujeción de todo el orbe al imperio de la urbe exige la conformación jurídica de todo el orbe por el derecho de la urbe. La misma tesis es mantenida por los glosadores, consejeros cercanos de Federico, quienes, como contrapunto de la afirmación de la universalidad de su amado derecho romano, del derecho *per excellentia,* se ven obligados a sostener la continuidad y

[15] W. Ullmann, *ob. cit.,* p. 359 ss. H. D. Hazeltine, «Roman and Canon Law in the Middle Ages», en *The Cambridge Medieval History,* t. V. G. Schnürer, *L'Eglise et la Civilitation au Moyen Age.* París, 1935, t. II, p. 587 ss.

[16] P. E. Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio.* Darmstadt, 1957, t. I, p. 275 ss., y la bibliografía citada más adelante en la nota 40.

universalidad del Imperio: *unum esse ius, cum unum sit imperium* e incluso que *vivere secundum legem romanam* es signo de la pertenencia al Imperio. Más adelante veremos la reacción de los reinos frente a estas proposiciones y cómo la renovación del derecho romano no sirvió tanto al Imperio cuanto a sus concurrentes los reinos particulares, así como su significación como «derecho común».

Terminemos, por ahora, con este representativo texto de Engelbert de Admontt (1250-1331), síntesis de la idea jurídica universalista: «en todo el mundo hay un solo derecho divino verdadero, como hay solo culto al verdadero Dios verdadero, y un solo verdadero derecho humano, a saber, los cánones y las leyes [es decir, el derecho romano] acordes con el derecho divino» [17].

Pero frente a estos momentos universales que, si se hace relativa excepción del derecho canónico, apenas eran otra cosa que pretensiones jurídicas ideales, pero no derecho positivo vigente, se alzaba un abigarrado pluralismo constituido por la coexistencia e interferencia de pequeños ordenamientos jurídicos originados en la costumbre o en el pacto y dotados de un ámbito muy restringido de validez. Contra este pluralismo se reaccionará más tarde, a partir del siglo XIII, haciendo referencia a veces a un tiempo mejor en el que el derecho era uno. Como documento expresivo merece la pena recordar la explicación que da Alfonso X el Sabio del fraccionamiento jurídico de España: «Fuero de España antiguamente en tiempos de los godos fue todo uno. Mas cuando los moros ganaron la tierra perdiéronse aquellos libros en que eran escritos los fueros. Y después que los cristianos la fueron cobrando así como la iban conquistando, tomaban de aquellos fueros algunas cosas según se acordaban, los unos de una guisa y los otros de otra. Y por esta razón vino el departimiento de los fueros de la tierra» *(Especulo,* l. V, tít. V, Ley 1). En realidad la dispersión del derecho en una pluralidad de círculos era un

[17] P. Koschaker, *Europa y el Derecho romano*. Madrid, 1935, página 119.

fenómeno general a toda Europa, pues respondía a supuestos comunes que vamos a tratar de mostrar.

No existiendo una instancia central como el Estado en condiciones de establecer [18] e imponer efectivamente normas jurídicas de validez general, el derecho positivo era una creación espontánea de la sociedad o, más precisamente, una de sus partes integrantes, algo adscrito y no destacado, superpuesto o abstraído de la sociedad, y, siendo así, había de ofrecer el mismo pluralismo que la fuente de la que emanaba, pluralismo que obedecía tanto a supuestos territoriales como personales. Es decir, no habiendo un poder central que garantizara y proclamara el derecho sobre la sociedad, este había de adaptarse a la realidad social, o sea a las circunstancias concretas de las tierras y de las gentes en vez de someterse estas —como en el Estado moderno— a la norma jurídica general y abstracta; dicho de otro modo: el derecho se «cosifica», se ciñe a las cosas o es parte inseparable de ellas, al revés del derecho de la época moderna, que se «objetiva», en cuanto que es establecido como norma racionalmente concebida para lograr un fin al que deben sujetarse las cosas. Solo la *ratio* abstracta es capaz de reducir las cosas a un común denominador y la *ratio* abstracta no había penetrado todavía en la esfera del derecho positivo. Y así había «una incalculable profusión de derechos territoriales o locales; la dispersión jurídica era el signo de la época. La formación del derecho retrocedía hasta los más pequeños círculos locales («derecho del rincón») *(Winkelrecht)*. Además, de acuerdo con el principio de la formación autónoma del derecho, la fuente jurídica se estrechaba cada vez más: la creación libre *(Willkür)* primaba sobre el de-

[18] Antes del siglo XIII apenas hay promulgación de normas valederas para todo el ámbito de un reino. En Alemania existen la *Landsfrieden* o paces territoriales de 1103, 1152, 1158. En Francia, el primer *stablissement* es el de 1144, por el que se expulsa a los judíos, al que sigue otro de 1155 sobre la paz territorial. En León se registran los decretos de la Curia plena de 1017, a los que siguen los de 1050, 1109, 1188. En Navarra y Aragón se promulgan durante el siglo XII varias paces territoriales.

recho municipal; el derecho municipal, sobre el comarcal; el comarcal, sobre el del reino» [19].

A la pluralidad de derechos por razón territorial se añadía la derivada de la distinción entre los diversos grupos sociales: derechos de los caballeros, de las ciudades, de los clérigos de este o aquel monasterio, de los campesinos libres, de los siervos, etc., y comoquiera, además, que en esta época no se habían producido todavía los procesos de socialización que caracterizan a la Baja Edad Media y que tienen como consecuencia la creación de grandes círculos estamentales con su correspondiente reducción a un derecho común estamental, resultaba que los derechos en función de las situaciones sociales ofrecían *mutatis mutandis* el mismo grado de dispersión que las territoriales. Y, en fin, había, además, los derechos específicos para determinadas relaciones jurídicas aplicables a veces a una misma persona en un mismo espacio que en tanto que vasallo estaba sujeta al derecho feudal, pero en tanto que propietaria de un alodio o en sus relaciones con los demás miembros del centro urbano donde vivía estaba sujeta a otros derechos: «Veamos, por ejemplo, una aglomeración rural: el estatuto familiar de los campesinos sigue, de ordinario, unas normas parecidas en toda la comarca vecina. Su derecho agrario obedece, por el contrario, a las costumbres particulares de su comunidad. Entre las cargas que recaen sobre ellos, unas que soportan en tanto que ocupantes del suelo, están fijadas por la costumbre del señorío, cuyos límites casi nunca coinciden con los del territorio de la aldea; otras que, si

[19] H. Mitteis, *Deutsche Rechtsgeschichte.* München, 1952, p. 112. F. Olivier-Martin, *Histoire du Droit français.* París, 1948, p. 110 ss., dice con referencia a Francia estas palabras que, lo mismo que las citadas palabras de Mitteis, tienen en lo fundamental validez universal: los textos hablan de «la costumbre de las iglesias, de los nobles, de los burgueses, o de la costumbre de tal lugar o de tal tierra, o incluso de las costumbres del bosque, de la ribera o del agua, o de tal oficio. La costumbre no es la de un pueblo, sino la de un grupo social más o menos extenso que tiene la misma vocación general, o el mismo oficio, o que vive en un cierto territorio, o frecuenta por necesidad la ribera o el bosque».

son de condición servil, alcanzan a sus personas, se regulan por la ley del grupo, en general más restringido, que componen los siervos de un mismo señor, habitando el mismo lugar»[20]. Algo análogo sucedía en las ciudades donde una persona estaba sometida en ciertos aspectos al derecho general de la ciudad, mientras que en otros lo estaba al de su gremio o, si era estudiante, al de la universidad y, quizá, dentro de esta al de su *natio*.

Pero la complejidad del orden jurídico no derivaba solamente del carácter consuetudinario del derecho y del pluralismo de su fuente creadora, es decir, de la sociedad, sino que se debía también a la creación constante del derecho por relaciones interpersonales a través del pacto (feudo-vasállico o de otra especie) y de la Carta. En estos casos el derecho subjetivo creaba norma para las partes, pero, como veremos más adelante, los derechos subjetivos no derivaban mediata o inmediatamente —como es el caso en el derecho moderno— de una norma general, objetiva e impersonal, sino que, por el contrario, se sustentaban sobre sí mismos o, para ser más precisos, sobre el mero reconocimiento por parte de los demás de *status* de poder heterogéneos y variables, con lo que se introducía un nuevo momento pluralista en la estructura del orden jurídico. Y, finalmente, otro factor generador de pluralismo consistía en la amplia vigencia del principio jurídico personal a costa del territorial hasta que, a partir del siglo XI, comienza a afirmarse la primacía de este último. Así, pues, cada hombre llevaba consigo el derecho de su lugar de nacimiento o de su estirpe y donde quiera que estuviera había de ser enjuiciado con arreglo a tal derecho, lo que contribuía a acentuar la estructura pluralista.

[20] M. Bloch, *La sociedad feudal. La formación de los vínculos de dependencia.* México, 1958, p. 132.

3. *Formación espontánea del derecho*[21]

A. Todo derecho positivo es una síntesis de normatividad y de normalidad, pues todo derecho, por ser norma, es un deber ser y, por consiguiente, encierra la posibilidad de su incumplimiento, es decir, de no ser; pero, por otra parte, ningún derecho es vigente sin su cumplimiento regular, sin una cierta normalidad en la efectividad de la conducta por él establecida. El derecho vigente es, pues, una unidad dialéctica entre normalidad y normatividad: es una normalidad normativizada y una normatividad normalizada. De ello se desprende que hay dos modos de nacimiento del derecho positivo vigente: o bien una normalidad, es decir, un cumplimiento regular de actos, adquiere pretensión normativa, con la consecuencia de que dichos actos o situaciones no solamente son, sino que también deben ser: tal es el caso del derecho consuetudinario; o bien una normatividad logra conformar los actos de los hombres en una normalidad y regularidad, con la consecuencia de que la conducta por ella imaginada no solamente debe ser, sino que, además, normalmente es: tal es el caso del derecho legal. En el primer caso, una realidad puramente sociológica en sus orígenes adquiere pretensión normativa; en el segundo caso, una pretensión normativa se transforma en realidad social.

Cada uno de estos modos de creación jurídica reposa sobre ciertos supuestos sociológicos. Un derecho creado partiendo de la normalidad, de la repetición de actos, de situaciones adquiridas, tiene como supuesto una sociedad estática a la que no se desea o no se puede transformar con arreglo a finalidades conscientemente expresadas en un esquema normativo en oposición a la realidad social vigente; en cambio, un derecho creado partiendo de la normatividad supone, por de pronto, el intento de transformar la realidad

[21] Vid. las obras de Kern, Brunner, etc., citadas más arriba. Además, E. Lewis, *Medieval Political Ideas.* New York, 1954, I, p. 1 y siguientes, y H. Ferh, *Die Tragik im Recht.* Zürich, 1954, p. 10 ss.

social con arreglo al esquema establecido en la norma o que opera tras de ella. El derecho de naturaleza consuetudinaria es el único posible en un estadio histórico incapaz de racionalización, sea porque se desconocen las relaciones objetivas entre los fenómenos, sea porque la complejidad del pluralismo social no permite la reducción de las conductas a un esquema abstracto, sea porque carece de medios institucionales y de instrumentos de poder para formular e imponer tal sistema normativo; frente a ello, el derecho legal supone un alto grado de abstracción que solo es posible cuando la realidad social ha alcanzado un estadio relativamente avanzado de homogeneización y cuando los estudios jurídicos han progresado hacia una amplia y precisa racionalización, e implica, también, que el poder que establece la norma cuente con los adecuados medios para hacerla realmente vigente. Finalmente, el derecho consuetudinario supone, a la vez que es signo de ella, una sociedad en la que no se ha producido la separación o diferenciación entre el sujeto que establece las normas jurídicas y el objeto sobre el que estas se aplican, entre el productor y el destinatario de la norma, al revés que en el derecho legal, en el que el legislador se coloca frente a la realidad social a la que se pretende conformar con arreglo a las normas legales.

B. La Alta Edad Media vivió preponderantemente bajo la primera de estas formas jurídicas. El derecho se originaba lenta y directamente desde el fondo mismo de la realidad social, fuera a través del uso y de la costumbre de la comunidad, sin que la creación jurídica pudiera imputarse a nadie en particular, fuera por la reiteración en el mantenimiento efectivo de un determinado *status* de poder por parte de una persona o de un grupo, al que se lograba dar validez normativa, pues, a diferencia de nuestra época, en la que vivimos con unos derechos cuya garantía corre a cargo del Estado, en la Alta Edad Media los derechos habían de ser adquiridos, o cuando menos mantenidos, por el propio esfuerzo de su portador, ya que, como dice Ortega, «tener un derecho y ser capaz de mantenerlo» era una misma cosa, idea que se muestra en diferentes aspectos de

la vida jurídica de la Alta Edad Media tales como en licitud de la guerra privada *(Fehde)*, el duelo judicial, la concepción del proceso como lucha, etc.[22] Pero tanto si la exigencia normativa surgía del fondo anónimo del pueblo, como si emanaba del reconocimiento de un derecho subjetivo por parte de la comunidad al que, consecuentemente, incorporaba a su orden jurídico, en todo caso, dominaba la idea consuetudinaria del derecho. Cierto que a veces se añadía

[22] Sobre el duelo judicial: H. Ferh, «Kraft und Recht», en el *Festschrift für J. W. Hedermann,* 1938. K. G. Gram, *Iudicium Belli.* Münster, 1955, p. 8 ss. Sobre el proceso como lucha: H. Liermann, *Richter, Schreiber, Advokaten.* München, 1957, p. 9. Sobre la *Fehde:* Brunner, *ob. cit.,* pp. 1-111. La *Fehde,* lo mismo que la «venganza» entendida como restauración de la honra disminuida por una lesión al propio derecho, o, dicho de otro modo, el tomarse la justicia por su mano, eran métodos de defensa jurídica necesarios y justificables en una sociedad en la que no existía Estado, es decir, una instancia que monopolizara la violencia legítima. El poder estaba disperso en la sociedad y había de ejercerse de una manera dispersa. Como dice certeramente Brunner (p. 106): «La *Fehde* está tan inseparablemente unida a la vida del Estado medieval y a la política medieval como la guerra al Estado soberano y al Derecho Internacional Público de la época moderna.» Se la consideraba lamentable, pero, al mismo tiempo, necesaria. Merece la pena decir unas palabras sobre ella, pues se trata de una institución que muestra de modo patente la tensión entre el derecho y la lucha por mantenerlo. La *Fehde* o *Faida* era una lucha armada por el derecho y regulada por el derecho, de manera que cuando no se basaba en la defensa del derecho era una acción «temeraria», antijurídica e injusta que situaba al que la hacía en «enemistad» con la comunidad. No solo había un derecho, sino una obligación, a la *Fehde,* de modo que no realizarla cuando el propio derecho había sido violado era una acción o, más bien, una omisión deshonrosa. Hablando en términos generales, tenían capacidad de *Fehde* los reyes y príncipes, los nobles, los señores laicos y eclesiásticos, los estamentos políticos y las ciudades imperiales y de realengo, los cuales podían verse obligados a llevarla a cabo en defensa de un inferior que no gozara del derecho de realizarla. La iniciación de la *Fehde* debía ser precedida de una declaración de enemistad, pues en otro caso era ilegítima. Era llevada a cabo por la lucha armada que incluía la muerte o prisión del adversario y por el daño y la desolación de sus tierras, pero respetando todo círculo autónomo de paz (como, por ejemplo, la casa y la iglesia) o las personas protegidas por ella (clérigos, peregrinos, mercaderes, mujeres, etc.). Se suspendía por una tregua y se cancelaba por una paz que terminaba con la enemistad y restauraba el derecho.

a ello la creencia en un derecho revelado por Dios a un rey antiguo, convertido en figura mítica, o emanado de los poderes carismáticos de este, pero, aun en tal eventualidad, se trataba de un derecho de los antiguos, es decir, de un derecho viejo, transmitido por la tradición y no creado por la reflexión abstracta, y que, aun revelado al rey o por el rey *in illo tempore,* se había convertido en derecho de la comunidad. Cierto también que en ocasiones se establecían normas no emanadas consuetudinariamente ni recibidas de la tradición. Pero, en primer lugar, tales normas solo podían establecerse por el *consensus,* también llamado muy frecuentemente *iudicium,* de la comunidad misma como dueña del derecho, a través de sus grupos representativos (dando a esta palabra una acepción muy lata); en segundo lugar, y esto es lo más importante para el tema que tratamos en este momento, el establecimiento de normas jurídicas por el rey y los magnates no se consideraba como un acto legislativo, como una «invención» o creación racional del derecho, sino como un acto de jurisdicción *(iuris dictio)* consistente en el «descubrimiento», dentro del orden jurídico de la comunidad o de sus principios básicos, de las normas exigidas por el caso planteado, de modo que la nueva norma surgía como un incidente del *ius dicere.* En la realidad de las cosas se podía dar origen a un nuevo derecho, pero tal creación se hacía sin clara conciencia de ello y bajo la idea de la pura aplicación a una circunstancia dada del derecho establecido. Tampoco alteraba este cuadro la creación de nuevas relaciones jurídicas a través de pactos o mediante el otorgamiento de privilegios por parte del monarca o de cualquiera que dispusiera de derechos, pues tales modos no significaban directamente una creación de derecho objetivo, sino, formalmente, una modificación, una transformación de derechos subjetivos, dentro del orden jurídico existente, y sociológicamente el reconocimiento de *status* concretos de poder.

Así, pues, cualquiera que fuera su origen, el derecho de la Alta Edad Media no era un derecho estatuido ni dictado por el poder político —que carecía de medios institucio-

nales y técnicos para llevar a cabo esta tarea—, no era inventado ni creado, o, al menos, no era concebido como tal, sino que por estar ya dado lo único que procedía era descubrirlo y aplicarlo. La verdad profunda de las cosas humanas se conoce en el caso excepcional, y vamos, en efecto, a contrastar esta idea del derecho en un caso excepcional, pues excepcional era ciertamente la situación de los cruzados que fundan el reino de Jerusalén y que han de crear su correspondiente orden jurídico. Aunque tales cruzados se encontraban ante la nada política y jurídica y, por tanto, sin derechos adquiridos que lesionar, no se les ocurrió crear un derecho nuevo, pues tal cosa —como veremos más claramente al tratar el primado del derecho viejo sobre el nuevo— no cabía en su mentalidad jurídica, y, entonces, con recortes del derecho consuetudinario vigente en sus tierras originarias establecieron el nuevo orden jurídico. He aquí cómo lo relata el cronista:

«Cuando la santa ciudad de Jerusalén fue conquistada a los enemigos de la Cruz y restaurada en el poder de la fe de Jesucristo, en el año de la encarnación de Nuestro Señor Jesucristo de 1099... y cuando los príncipes y barones eligieron por rey y señor del reino de Jerusalén al Duque Godofredo de Bouillon, y cuando él hubo recibido el señorío... escogió, por el consejo del patriarca de la santa ciudad e iglesia de Jerusalén y por el consejo de los príncipes y barones y de los hombres más prudentes que pudo encontrar, hombres prudentes que inquirieran y supieran de las gentes de diversas tierras que allí estaban, cuáles eran los usos de sus tierras; y tan pronto como cada uno de los que él había escogido para ese menester pudo saber y aprender esos usos, los apuntaron y pusieron por escrito, y llevaron este escrito ante el Duque Godofredo; y este reunió al patriarca y a los otros antedichos y les mostró e hizo leer ante ellos ese escrito; y, después, por su consejo y por su consentimiento, concilió de cada uno de los escritos lo que le pareció bueno, e hizo las *assises* y usos que se deberían tener, mantener y usar en el reino de Jerusalén, por los cua-

les él y sus gentes y su pueblo y todas las otras maneras de gentes que vayan y vengan y permanezcan en su reino, serían gobernadas, guardadas, tenidas, mantenidas y conducidas (*menés*) y juzgadas por la razón y el derecho en el dicho reino» [23].

En fin, no había un órgano o instancia específica dotado del monopolio de creación jurídica, sino que, como hemos visto, el derecho emergía de la comunidad por un proceso básicamente espontáneo y era considerado como un patrimonio precioso e inenajenable de esta, de modo que quien tocara al viejo y bien adquirido *ius* lesionaba la existencia misma de la comunidad. Ya hemos visto cómo con arreglo a estos supuestos la función del poder político quedaba agotada, desde el punto de vista del derecho, en su defensa (hasta donde lo permitían sus medios) y en la declaración de la norma aplicable y, por eso, el rango político de una institución no se medía, como en nuestra época, por la jerarquía de sus atribuciones legislativas, sino por la de sus atribuciones judiciales, pues, como hemos mostrado, gobernar no consistía en crear derecho, sino en guardarlo y aplicarlo, y de aquí que no solo se emplee con frecuencia indistintamente la palabra *iudicium* por *consilium,* sino que también algunas fuentes usen la palabra *iudex* como equivalente de *rex.* En fin, «en una sociedad que poseía pocas técnicas para controlar a sus señores humanos, el derecho consuetudinario era mirado, naturalmente, como una preciosa posesión de la comunidad. Tenía la dignidad de la edad y la intimidad de la experiencia comunitaria. Parecía justo porque era viejo y también porque era familiar: no estaba ausente de los libros de los especialistas, pero más bien estaba inmediatamente presente en el uso común de aquellos a quienes afectaba. Era la más estimada salvaguardia de los derechos de la propiedad y de las personas, la inmutable autoridad a la que el hombre podía apelar contra la

[23] *Livre des Assises de la Haute Cour* (de Jerusalén), edic. de A. Beugnot. París, 1841-43, II, 1.

innovación que significaba a menudo una nueva explotación»[24]. Más adelante aludiremos a las lesiones causadas al *status* de los campesinos por el «nuevo» derecho romano.

4. *Primacía del derecho viejo sobre el nuevo*[25]

Del hecho de que la normatividad se derivara de la repetición de actos, se desprendía un principio jurídico de primera importancia, a saber, la primacía del derecho viejo sobre el nuevo, pues es claro que mientras más repetidos fueran los actos o más se extendiera en el tiempo un *status,* mayores eran las razones de su vigencia y la justificación de su legitimidad. La creencia en un derecho divino y natural introdujo, sin embargo, un correctivo a la plusvalía del derecho viejo sobre el nuevo, en el sentido de afirmar que para que un uso o situación adquirida fueran derecho había de regir *iuste et rationabiliter,* pues, como hemos visto más arriba, lo justo y lo bueno no se consideraban como algo que pudiera estar al margen o en contraste con el derecho positivo, sino que eran tenidos por notas inherentes a este y sin las que el derecho era inconcebible. Aquí, como en otros campos, no se habían producido las típicas separaciones —o, cuando menos, las precisas distinciones— de la época moderna entre derecho, justicia, uso y moral, de modo que el derecho divino, el natural y la ley moral no están (en la Alta Edad Media) sobre ni más allá del derecho positivo, sino que «todo derecho es divino, natural y positivo al mismo tiempo»[26]. Por consiguiente, una norma, por antigua que fuera, que estuviera en contradicción con la justicia, no era derecho, sino un mal uso, una *prava consuetudo* que, como tal, había de ser abolida, siendo uno de los deberes del rey corregir las malas costumbres. La posible oposición

[24] Lewis, *ob. cit.,* p. 2.
[25] Vid. Kern, *ob. cit.,* p. 122 ss. Brunner, *ob. cit.,* p. 138 ss., y los testimonios de la época que citamos más adelante en las partes II, 3-4 de este trabajo.
[26] Kern, *ob. cit.,* p. 131.

entre el viejo derecho establecido y el derecho natural es, a veces, zanjada con el argumento de que el derecho natural es el más antiguo de todos, puesto que nace con el hombre mismo. Lo que valía, pues, no era simplemente el derecho viejo, sino «el buen derecho viejo», pero se entendía que un derecho viejo, y por el hecho de ser viejo, era bueno mientras no se demostrara lo contrario, demostración que había de llevarse a cabo no por una *ratio* abstracta, sino por la *ratio* concreta o por la razón vital de la comunidad. El buen derecho era, pues, el derecho viejo, y el derecho viejo era, en principio, reputado como bueno. Un derecho malo y viejo era para las ideas de la época un absurdo: si era malo no era derecho, y si era bueno era antiguo; en cambio, un nuevo derecho era, en principio, malo. Lo bueno era lo perteneciente a la comunidad desde tiempo inmemorial, lo que había crecido con ella misma. Lo mismo que la concepción sacral del derecho desconoce la oposición entre derecho y justicia, así también el derecho consuetudinario, pues, repetimos, si es injusto no es derecho. Por eso quedaba estigmatizada toda norma nueva o fuente foránea a la comunidad, tanto si tomaba la forma de una decisión del rey como la de un derecho extraño, introducido por los juristas: el derecho del pueblo era una creación y un don de Dios, y de quien estableciera novedades se pensaba que no podía ser un buen cristiano, pues actuaba contra Dios y el derecho, como tendremos ocasión de mostrar más adelante a través de algunos testimonios significativos. Por consiguiente: todo derecho era bueno y justo y, como antes hemos visto, cuando no existía norma expresa aplicable a un caso, era preciso encontrarla mediante la inducción del derecho vigente o por la ficción de que existía por el consentimiento tácito o expreso de la comunidad.

5. *Primacía del derecho subjetivo. La* libertas

Todo derecho es a la vez norma y pretensión, es decir, derecho objetivo y subjetivo, pues el primero, el derecho

como norma, está destinado a transformarse en el segundo, en el derecho como pretensión, a la vez que el derecho subjetivo para hacerse valer ha de postular una validez objetiva. Estando, pues, contenidos ambos momentos en la idea del derecho, cabe la prioridad del uno o del otro, es decir, cabe que los derechos subjetivos sean una consecuencia o simple subjetivación del derecho objetivo, como es el caso de los modernos órdenes jurídicos construidos bajo la supremacía de la ley, o cabe que el orden jurídico objetivo sea la resultante de la concurrencia o de la coordinación de una pluralidad de derechos subjetivos, como lo es, en buena parte, el actual Derecho internacional. Consecuencia de cada uno de los sistemas es que, en el primer caso, una nueva norma puede anular los derechos adquiridos, mientras que en el segundo, un derecho adquirido paraliza la validez de una norma objetiva.

El orden jurídico de la Alta Edad Media se manifestó preponderantemente como un complejo de derechos subjetivos cuyos titulares podían ser personas físicas, dignidades, corporaciones o grupos. Esta primacía del derecho subjetivo derivaba de una serie de factores como la falta de una instancia central que estableciera normas jurídicas válidas para todo el ámbito del reino, la carencia de una concepción abstracta del derecho, y la conversión de *status* fácticos en situaciones jurídicas. Era posible por la naturaleza predominantemente estática de la sociedad, ya que la santidad de los derechos adquiridos es incompatible con una sociedad orientada hacia el futuro y acentuadamente dinámica. Y reposaba, en fin, sobre la idea medieval de que el derecho no se tiene como una gracia que nos concede el orden jurídico objetivo y que nos garantiza el poder impersonal del Estado, sino como una pretensión que hay que saber y poder mantener. Lo mismo que actualmente en el sistema de la economía libre se tiene la posición económica que se ha sido capaz de adquirir o de mantener, en el caso de que haya sido heredada, así sucedía también con el *status* jurídico durante la Alta Edad Media.

Por eso, por su carácter primordialmente subjetivo, la

expresión del derecho no era la inexistente ley general, sino el privilegio particular, es decir, la regulación específica de un individuo o, más bien, de una unidad social, linaje, localidad, monasterio, universidad, etc.): «el derecho medieval —dice Tellenbach— coloreado por sus orígenes germánicos, no es más que la totalidad de los derechos de los individuos» [27]. En realidad la idea medieval del derecho desconoce la distinción entre el derecho objetivo y subjetivo [28], lo mismo que desconoce la distinción entre derecho público y privado, aunque, naturalmente, nosotros podamos examinar su orden jurídico a la luz de tales categorías. La misma facultad «legislativa» o de creación del derecho era concebida no como una competencia, sino como un derecho subjetivo, fuera su titular el rey frente a sus regnícolas y frente al Imperio, fuera una entidad autónoma frente al rey o frente a un señor.

El contenido del privilegio lo constituye la *libertas*. La palabra «libertad» es equívoca y hay que verla siempre en su contexto histórico. Común a la *libertas* de la antigüedad clásica y a la libertad moderna es su formulación racional y abstracta. Pero para la antigüedad *libertas* significaba la capacidad de tener derechos y la ausencia de sumisión a cualquier poder extraño que no fuera el de la propia comunidad en cuya formación de voluntad tomaban parte los ciudadanos; en cambio, para nuestro tiempo, si bien tal caracterización de la libertad no deja de estar presente (libertad democrática), sin embargo, se entiende más bien por libertad una esfera jurídica individual inmune al poder del Estado. Distinta de ambas es la *libertas* medieval. En primer

[27] Tellenbach, *ob. cit.*, p. 16. Esta obra de Tellenbach, cuyo título original es *Libertas: Kirche und Welturdnung im Zeitalter des Investiturstreites* (Leipzig, 1936), es uno de los mejores estudios sobre la *libertas*.

[28] Vid. Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*. Graz, 1954, t. II, p. 127, n. 1, donde dice con razón: «Lo característico del antiguo derecho alemán no es la falta de un concepto objetivo del derecho, sino la falta de oposición entre derecho objetivo y subjetivo. Faltaba el concepto abstracto de ley, como faltaba el concepto abstracto de libertad.»

lugar, no tenía una formulación abstracta, sino concreta: era la *libertas* de este o de aquel vasallo, de esta o de aquella ciudad, de este o de aquel monasterio, del clero o de los nobles o de los mercaderes, etc., etc.; en segundo lugar, la *libertas* (también llamada *privilegio, status, honor, dignitas, ius,* etc.), era ciertamente el conjunto de las pretensiones e inmunidades de una persona física o jurídica, pero comprendía también sus obligaciones y dependencias, pues de un lado, la *libertas* lo era frente a un poder concreto, pero no frente a todo poder; de otro lado, el pensamiento medieval solo concibe los derechos como contrapunto de deberes, los privilegios como contrapunto de servicios: «la *libertas* de una iglesia, por ejemplo, podía consistir en su independencia del obispo diocesano, pero esto no quiere decir que no estuviera sujeta a otra autoridad eclesiástica. Un hombre podía ser libre *(liberrimus)* con respecto a todos los demás, pero siervo *(servus)* de un señor particular. Además las características positivas de la libertad eran más importantes en la Edad Media que sus limitaciones negativas. La *libertas* del clero puede significar no solo libertad del control laico, sino también la capacidad y la misión de 'gobernar ángeles y hombres'» [29].

En resumen, la *libertas* medieval era tanto como el *status* jurídico subjetivo, el derecho objetivo era el orden resultante de la coordinación del conjunto de las libertades o derechos subjetivos particulares, y el privilegio no significaba excepción a un derecho general, sino más bien la formulación precisa de una situación jurídica subjetiva, real y concreta, es decir, de una *libertas*. Función del poder público era guardar ese orden jurídico compuesto por un mosaico de derechos subjetivos y, por eso, el rey no era configurado como legislador, sino como juez, y el rango jurídico-político se medía, como hemos dicho, en función de las atribuciones jurisdiccionales.

[29] Tellenbach, *ob.* y *loc. cits.*

6. *Crisis del orden jurídico y transición hacia nuevas formas*

El orden jurídico descrito en las páginas anteriores pudo funcionar adecuadamente mientras no se extendió más que a comunidades de pequeño ámbito y de problemática jurídica simple, pero tal eficacia estaba destinada a perderse cuando dicho orden se extendiera a ámbitos más amplios y a un sistema de relaciones más complejo. Y así, a medida que avanza la Edad Media y se producen determinados cambios y procesos sociales, el orden jurídico deja de cumplir la primera de sus funciones, es decir, proporcionar la seguridad jurídica; por otra parte, las nuevas necesidades de la vida política y económica eran incompatibles con el arcaísmo jurídico y exigían un derecho no solo de nuevo contenido, sino también de naturaleza más dinámica. Comencemos por examinar las razones de la inseguridad.

En primer lugar, la primacía del derecho subjetivo y la consiguiente falta de una formulación objetiva y general del derecho, no solo creaba una situación confusa derivada del desconocimiento de los derechos que pudieran tener otros sujetos, sino que hacía difícil hacerlos valer en zonas más allá de donde eran conocidos. Además, si el derecho no era registrado por escrito, su descubrimiento, en la discusión de un caso concreto, se realizaba mediante el procedimiento de la encuesta llevada a cabo por los entendidos en derecho de la comunidad (pues todavía no existía el jurista facultativo y profesional), es decir, por los *sapientes, prud'hommes, boni viri, escabinos,* procedimiento que, como antes hemos dicho, podía ser adecuado para pequeñas comunidades y problemas jurídicos sencillos, pero que dejaba de serlo si se alteraban estos supuestos. Sin embargo, el derecho, aun siendo consuetudinario, podía ser registrado por escrito en Cartas o en libros jurídicos. Las primeras significaban, o bien el reconocimiento o confirmación solemne de libertades colectivas o individuales adquiridas anteriormente, o bien el otorgamiento de tales libertades por el rey o por otra autoridad al transferir sus propios derechos a otros sujetos. Los libros

de derecho, recogían costumbres jurídicas eliminando, a veces, las contrarias al buen derecho viejo o complementando las normas consuetudinarias de un lugar con las originadas en otros círculos jurídicos o, más adelante, en normas de espíritu romanístico. Las Cartas neutralizan hasta cierto punto la situación de inseguridad, pero nada más que hasta cierto punto, pues, en primer lugar, no había un registro general de Cartas o de otros documentos fehacientes, de manera que nadie podía tener la seguridad de que otro sujeto no poseyera una Carta de mayor validez que la suya, y, en segundo lugar, esa misma inseguridad, así como la falta de archivos oficiales y la superior validez del derecho viejo, abrían la vía a la falsificación, no siempre fácil de impugnar y a veces considerada como fraude piadoso *(pia fraus)* o justo, y cuyo más significativo, pero en modo alguno único ejemplo, es la Donación de Constantino. La confirmación de Cartas por cada nuevo rey introdujo un correctivo a tal situación y, por supuesto, cuando las Cartas afectaban a todo el país, a un estamento o a una comarca, la certidumbre jurídica era mucho mayor por la notoriedad de la Carta misma y por las precauciones que se tomaban para su promulgación y registro [30]. Mas con todo, y en oposición a la incondicional afirmación medieval del reinado del derecho, la vida jurídica se encontraba dominada por la incertidumbre cuando la propia *libertas* no iba acompañada del necesario poder para hacerla efectiva. A estos factores de inseguridad se añadían todavía los derivados del carácter irracional del derecho, especialmente en el aspecto procesal, con medios de pruebas tales como las ordalías, el juicio de Dios, etc., incompatibles con

[30] Valga, a título de ejemplo, el art. 31 de la Bula de Oro húngara de 1222: «A fin de que esta concesión y ordenación dure a perpetuidad, en nuestra vida y en el tiempo de nuestros sucesores, la hemos hecho consignar en siete ejemplares y confirmar con nuestro sello áureo, para que uno sea enviado al Señor Papa y que lo haga incluir en sus registros; y segundo a los Hospitalarios; el tercero a los Templarios, el cuarto al rey, el quinto al Capítulo de Strigonia (Grau), el sexto al de Colocensi (Kalocza), el séptimo será conservado por el Palatino en funciones.»

las exigencias vitales de la Baja Edad Media y, en especial, con las necesidades jurídicas de la naciente burguesía que necesitaba un derecho cierto, racional y flexible.

El primado del derecho viejo estaba acorde con el arcaísmo y la tendencia al inmovilismo que caracteriza a la Alta Edad Media; pero como ninguna sociedad verdaderamente histórica, es decir, capaz de generar una nueva estructura, es totalmente inmóvil, no dejaron de producirse ciertos cambios en el orden jurídico, no dejaron de estar presentes ciertos momentos dinámicos, aunque hasta el siglo XIII ello no fuera sino de manera lenta y sin conciencia de su realización. En primer lugar, la misma tradición oral del derecho abría una vía para su modificación ya que carecía de la fijeza e inmovilidad del texto escrito; por otra parte, los sapientes, al adaptar el derecho y aun pretendiendo conservar su espíritu o, al menos, so capa de ello, no dejaron, en realidad, de alterarlo; en otros casos, las aparentes restauraciones del nuevo orden introdujeron en realidad verdaderos cambios; las mismas falsificaciones antes aludidas significaban una creación de derecho nuevo, creación que también se llevaba a cabo cuando los poderosos lograban dar carácter de precedente a un acto que hasta entonces se había realizado una sola vez. Finalmente, los libros de derecho consuetudinario, aun teniendo como intención aparente registrar las costumbres de la región, no solo sistematizaban y unificaban doctrinalmente la pluralidad jurídica, sino que, como veremos más adelante, introducían modificaciones al derecho vigente, fuera como deducciones lógicas de las normas establecidas, fuera por su complementación con otras normas.

Queda así claro que no toda actividad jurídica se reducía al descubrimiento, sino que había también creación o invención del derecho a través de una serie de vías que iban modificando su estructura y que representaban una adaptación a las situaciones planteadas por los tiempos. Pero podemor afirmar que estas transformaciones se realizaban, por así decirlo, de un modo espontáneo y, en todo caso, casuístico. Sucedió, sin embargo, que llegó un momento en que tales expedientes no satisfacían las necesidades generadas por las

transformaciones sociales, económicas y políticas, planteándose así la necesidad de la creación consciente de un nuevo derecho que rebasara los pequeños círculos, se orientara hacia al futuro y situara al orden jurídico a la altura requerida por el momento histórico. Al servicio de tal necesidad surgió no ya una *praxis,* como hasta ahora, sino una nueva idea del derecho que se desarrolla como un componente de los grandes cambios estructurales que abren el período de la Baja Edad Media. En las páginas que siguen intentaremos dar cuenta de esta nueva idea, de su tensión con la antigua y del orden finalmente resultante.

II. LA IDEA DEL DERECHO EN LA BAJA EDAD MEDIA

1. *La concepción iuscéntrica de la sociedad*

A) La nueva metafísica jurídica

A partir del siglo XIII, pero como consecuencia de un movimiento iniciado en la centuria anterior y que forma parte del fenómeno designado por Haskins como el «renacimiento del siglo XII» [31], la idea teocéntrica de la sociedad comienza a ceder paso a la iuscéntrica, es decir, centrada en torno al derecho ya que el mismo rey, que se dispone a dar efectividad a la idea de lo público frente a la particularización y privatización de los poderes feudales, es concebido no solo como la *lex animata,* sino también —mediante la transferencia a la dignidad real de los poderes que el derecho romano atribuía a la dignidad imperial— como el creador mismo de los preceptos legales y no solo como el guardián del derecho. La tendencia al abandono del monopolio de la concepción teocéntrica va vinculada al aristotelismo político que no considera a la gracia como momento absolutamente necesario para la legitimidad de la convivencia

[31] Ch. H. Haskins, *The Renaissance of the 12th Century.* New York, 1957, p. 5 ss.

política y distingue, así, entre la sociedad civil fundada en la naturaleza y la sociedad eclesiástica fundada en Cristo. El lugar ocupado por la figura de Cristo [32] en la etapa anterior comienza ahora a ser llenado por el derecho, pero para ello el derecho mismo y la jurisprudencia tenían que crearse su propia espiritualidad y buscar sustentación en una realidad trascendente.

A ello responde la metafísica y el *pathos* de la Justicia. *Prius fuit iustitia quam ius,* dice un texto constantemente repetido de la glosa ordinaria, a lo que otros añaden que lo mismo que lo abstracto es anterior a lo concreto, así la Justicia es anterior al derecho. Esta Justicia, que según las Partidas «es una de las cosas porque mejor y más enderezadamente se mantiene el mundo y así como fuente, de donde manan todos los derechos» (III, 1, Proe), es *mater et causa iuris,* fue creada en la eternidad antes de la creación del orbe, y el *ius* es su *minister vel filius*. Aunque el testimonio es tardío (1468-71), merece la pena recordar aquí a Sir John Fortescue: «las leyes humanas no son otra cosa que las reglas por las que se revela la justicia perfecta; pero en verdad la justicia que las leyes revelan no es la justicia particular, se llame conmutativa o distributiva, o cualquier otra especie de virtud particular, sino que es la virtud perfecta, a la que se la llama la justicia legal» [33]. Hemos visto que para la época anterior la Justicia se confundía con Dios mismo. Pero ahora los juristas desarrollan la idea, inspirada desde luego en los textos del *Corpus Iuris,* pero quizá también en el averroísmo, de una *iustitia mediatrix* entre Dios y los hombres (o los príncipes), entre la ley divina y las leyes humanas, entre la razón y la equidad, o, como dicen *Las Partidas* (II, 1, 28), «mediadora entre Dios y el mun-

[32] Sobre la significación de la tendencia que se manifiesta a partir del siglo XIII del cambio del título *vicarius Christi* por el de *vicarius Dei,* vid. el trabajo de E. H. Kantorowicz, *Kingship under the Impact of Jurisprudence,* incluido en sus *Selected Studies.* New York, 1965, p. 163 s.

[33] Sir John Fortescue, *De laudibus legum Angliae,* cit. por la edición de Cambridge, 1949, IV, lín. 25 ss., p. 10.

do» y originada en Cristo, es decir, en el Sol de la Justicia (III, I, 1). Es la Justicia la que, irradiando de los cielos, ha establecido, según Federico II, los poderes de los príncipes como institución salvadora, pues sin ellos, en tanto que agentes de la justicia, los crímenes quedarían impunes y, consecuentemente, perecería el género humano y se aniquilaría la obra de la Creación. Y así, «por la fuerza necesaria de las cosas no menos que por la divina providencia» fueron establecidos los príncipes para que, traduciendo la justicia en derecho, impidieran los crímenes, establecieran la convivencia pacífica entre los hombres y decidieran sobre la fortuna, la suerte y condición de cada uno. *Ubi est iustitia* —dice Andrea de Isernia expresando un pensamiento común al tiempo— *ibi concordia*. Donde ella rige todo marcha bien, pues es «la reina de las virtudes». Placentino y otros juristas imaginaron un Templo de la Justicia donde aparece rodeada de las demás virtudes, teniendo sobre su cabeza a la *ratio* y en sus brazos a la *aequitas*. Y, como veremos más adelante, la dignidad y, más aún, la tendencia a la deificación de la Justicia tiene como corolario la consideración del jurista como «sacerdote de la justicia». Se trata de una idea abstracta de la justicia —que los juristas distinguen de la justicia como hábito— aunque susceptible de ser simbolizada y que se identifica o vincula con la razón abstracta asequible a la razón humana. En fin, como resume Kantorowicz, «era una idea o una diosa» [34], anterior a toda ley y por la que se justifica toda ley.

La Justicia es, pues, madre del derecho y el intérprete de la Justicia, y, por tanto, el creador del derecho sobre cuya vigencia reposa la ordenación social, es el príncipe: *lex animata* y, más tarde, titular del poder soberano. El rey ya no es únicamente juez de un derecho encontrado, pero no creado por él, sino que, sin perder la calidad de juez, no solo se convierte en legislador, sino que la facultad de legislar es la nota característica de la dignidad real: es él quien traduce la justicia en preceptos a los que convierte en efec-

[34] Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, p. 110.

tivamente vinculatorios gracias a su disposición del poder y por los que se establece y transforma el orden político. La índole de este trabajo no hace necesaria una historia detallada del desarrollo de la concepción iuscéntrica de la sociedad; basta para nuestro objeto que mostremos algunos de sus momentos más significativos.

Ya en la famosa Dieta de Roncalia de 1158 los «cuatro doctores» —Bulgarus, Martinus, Ugo y Jacobus— dicen al emperador Federico I *Barbarroja:* «Tú, siendo la ley viva, puedes dar, disolver y proclamar leyes; crear y decaer duques y reyes, puesto que eres juez; cualquier cosa que quieras puedes llevarla a cabo, pues actúas como la *lex animata*» [35]. Es decir, todo el poder del emperador sobre el que se basa, al menos en principio, el orden del mundo cristiano radica en su carácter de *lex viva.*

Hemos visto que Federico II [36] considera al emperador como una creación o encarnación de la Justicia irradiante de los cielos para que mantenga el orden social, amenazado por el hombre desde que se negó a ponerse espontáneamente bajo la Ley del Creador. Por consiguiente, corresponde al poder imperial crear las leyes a las que deba someterse el género humano y asegurar por el poder la sumisión a la justicia y al derecho que el hombre se niega a aceptar espontáneamente. «No sin gran consejo y sabia deliberación —dicen las Constituciones de Melfi— los quírites, por la *lex regia,* confirieron al príncipe romano tanto el derecho a legislar como el *imperium,* para que en una misma persona... se originara la Justicia y se procediera a la defensa de la Justicia.» Así, pues, el supremo poder, es decir, el *imperium* y la potestad de dar las leyes —gracias a las cuales se cumple la finalidad del orden político que es mantener a los pueblos en la paz y en la justicia— son conceptos lógicamente correlativos y, por eso, reitera, «se proveyó, tanto por la utilidad cuanto por necesidad, que concurrieran en una misma persona el origen y la protección de la Justicia

[35] El texto es muy citado. *M. G. H. Scrip.*, XXII, 316.
[36] Vid. *infra,* «Federico II de Suabia y el nacimiento del Estado moderno».

a fin de que no decayera el vigor de la Justicia y la justicia del vigor»[37]. El emperador, pues, reúne el poder para establecer y garantizar el derecho al tiempo mismo que el poder se justifica por la necesidad de la vigencia del derecho sin el que no habría sociedad, ni orden, ni concierto. «El emperador, por tanto, ha de ser el padre y el hijo, el señor y el siervo de la Justicia; es padre y señor en generarla y conservarla, se muestra como hijo en venerarla y como siervo en servirla.» El emperador es hijo de la Justicia porque existe en razón de ella, es su siervo porque es su deber servirla y administrarla; pero así como Dios ha derramado la Justicia sobre el emperador, así este la derrama sobre sus funcionarios y súbditos, estableciendo mediante normas jurídicas lo que es justo e injusto y, en este sentido, es padre y señor de la Justicia. Dicho de otro modo: respecto a Dios el emperador es hijo y siervo de la Justicia, pues nace por y para ella; respecto a los hombres, es padre y señor de la Justicia pues a él corresponde declararla por la legislación y conservarla por la jurisdicción. Y con ello ordena la realidad social y política rompiendo viejas estructuras y creando otras nuevas de acuerdo con la necesidad de las cosas. La sociedad se construye, pues, en torno al derecho y el derecho en torno a la justicia.

La concepción iuscéntrica de la sociedad presidirá, en fin, la que suele llamarse primera teoría del Estado moderno. Nos dice Bodino que «al igual que el navío no es más que madera, sin forma de barco, cuando se ha quitado la quilla que sostiene los costados, la proa, la popa y el puente, igualmente la república sin poder soberano que una a todos sus miembros y partes y a todas las familias y corporaciones en un organismo, no es república»[38]. Ahora bien: ¿qué es el

[37] *Constituciones de Melfi,* I, XXXI. Aclara la glosa: «En esta constitución se dice que en la persona del emperador deben concurrir concordantemente la justicia y la fortaleza.» *Const. Regni Siciliarum libri II cum commentariis veterum jurisconsultorum.* Nápoles, 1773, t. I, p. 81.

[38] *Les six livres de la Republique,* cit. por la edición de París, 1579, p. 12. (Hay traducción española por Pedro Bravo. Caracas, Instituto de Estudios Políticos, 1966.)

poder soberano? «Es el poder absoluto y perpetuo de una república»; pero, ¿en qué consiste concretamente este poder? Bodino enumera las más importantes atribuciones en que se manifiesta o derechos mayestáticos para terminar diciendo que todos ellos están comprendidos en «el poder de dar y de casar la ley... de suerte que, hablando propiamente, se puede decir que es la sola nota *(seule marque)* de la soberanía puesto que todas las demás están contenidas en ella» [39]. Fin de la ley es la justicia, pero el príncipe es el único intérprete de ella, pues de otro modo no sería soberano.

Esta concepción iuscéntrica de la sociedad hubiera sido imposible sin una serie de factores entre los que, para el propósito de este trabajo, interesa destacar dos: *a)* la formación de un derecho legal, es decir, racionalmente calculado para ordenar a la sociedad de una determinada manera, y *b)* El nacimiento de un estamento profesional de juristas que constituyera la clase dirigente y que *mutatis mutandis* desempeñara en la nueva sociedad análogo papel al de los sacerdotes en la sociedad teocéntrica.

Hemos visto anteriormente que la Alta Edad Media no pretendía inventar el derecho, sino simplemente descubrirlo. Hasta cierto punto, esto ocurre también, al menos en sus orígenes, con el derecho legal revelado a la época en el «descubrimiento» del derecho romano que, si no siempre fue recepcionado, sí actuó siempre como derecho arquetípico y como derecho común, a lo que cabe añadir que en los orígenes de su descubrimiento, opera también la idea del superior valor del derecho viejo, si bien en este caso se trata de un derecho cuya validez no se apoyaba en la tradición ininterrumpida, sino en la idea de la «renovación» política y jurídica del Imperio romano, considerado como la más plena y perfecta de las formas que el mundo pueda conocer; no se trata, pues, de continuar el derecho establecido, sino de restablecer el considerado como el mejor de los sistemas jurídicos, lo que históricamente hablando,

[39] *Ob. cit*, p. 223.

significa tanto como establecer un derecho nuevo. Y así operó y fue entendido en la dialéctica jurídica y política de la época, como más adelante tendremos ocasión de ver [40]. No tenemos que hacer aquí la historia de la renovación de tal derecho desde sus comienzos en Pavía hasta la extensión de su estudio por todas las universidades; tampoco tenemos que detenernos por el momento, aunque más tarde diremos algo con respecto a ello, sobre la utilidad de tal derecho para los intereses del fortalecimiento del poder real. Lo que nos importa por el momento es que en el *Corpus Iuris* junto a una mística de la Justicia se encuentra un derecho racionalizado, por lo que pronto fue llamado la *ratio scripta* y, en consecuencia y puesto que la *ratio* es una y universal, bien podía o aplicarse este derecho a cualquier circunstancia o inspirarse en sus líneas maestras, en sus principios, en sus técnicas y en sus soluciones para regular situaciones jurídicas donde quiera que fuere. En realidad fue esta segunda posibilidad la destinada a tener mayor vigencia, pues la plena recepción del derecho romano tuvo lugar únicamente —y tardíamente— en Alemania. Pero, en todo caso, el *Corpus Iuris* necesitaba ser interpretado no solo porque había surgido en una realidad extraña y estaba formado con una técnica no menos extraña y compleja, sino también porque entre algunos de sus preceptos había una distancia de seiscientos años, mostrando, por consiguiente, una serie de contradicciones. En resumen: si bien se «descubre» el derecho romano justinianeo, era preciso «re-elaborarlo» si se

[40] Sobre el «renacimiento» o «renovación» del derecho romano v los juristas, vid., además de las citadas obras de Koschaker, Kantorowicz, Schramm y Hazeltine, M. P. Gilmore, *Argument from Roman Law in Political Thougb.* Cambridge, Mass., 1941. Ercole, *Da Bartolo al Althusio.* Firenze, 1932. Vinogradof, *Il diritto romano nell Europa Medievale.* Palermo, 1914. P. Torelli, *Scritti di Storia del diritto italiano.* Milano, 1959. F. Calasso, *I glossatori e la teoria della sovranitá.* Milano, 1951. Ullmann, *The medieval idea of Law as Represented by Lucas da Penna.* London, 1946. C. N. S. Wolf, *Bartolus of Sassoferrato.* Cambridge, 1913. Von der Heydte, *Die Geburgsstunde des souveränen Staates.* Regensburg, 1952. F. Calasso, *Introduzione al Diritto comune.* Milano, 1951. M. García-Pelayo, «Las culturas del libro», en *Revista de Occidente,* núms. 24 y 25 (1965).

quería que fuera inteligible. La escuela de los glosadores se planteará como problema mostrar el auténtico sentido del texto; la de los comentaristas que le sigue tratará de adaptar el derecho justinianeo a las condiciones jurídicas del tiempo armonizándolo con los derechos existentes, nacionalizando, por así decirlo, el derecho romano sin perjuicio de su carácter universal, de modo que de una vieja ciencia hacen una nueva transformando el derecho romano en derecho «nacional». Tal fue el sistema llamado *mos italicum* adoptado por los demás países, y que convierte el derecho romano en *ius commune*.

B) El estamento profesional del jurista

La renovación del derecho romano generó la profesión del jurista, pues se trataba de un derecho de difícil técnica, exigente de una propia lógica; de un derecho libresco y escrito en lengua culta y, por tanto, de un derecho de «letrados». De este modo, el derecho romano da nacimiento a la profesionalización de una actividad que anteriormente no necesitaba de conocimientos muy especiales ni de dedicación exclusiva o principal. Hay dos maneras capitales, aunque no necesariamente excluyentes, de concebir una profesión: o como vocación o como ocupación. Desde el primer punto de vista, la profesión es sentida como una llamada de la divinidad, del destino o de una fuerza interior a la realización de una cierta actividad que la persona, en virtud de esa llamada, siente como una exigencia vital acompañada del correspondiente *ethos*. En el segundo aspecto, la profesión es: *a)* la conversión de una determinada tarea en ocupación única o, cuando menos, principal y permanente de una persona que *b)* vive de los ingresos proporcionados por tal ocupación y *c)* cuyo ejercicio supone, normalmente, unos años de formación previa que, a veces, son exigidos preceptivamente (profesiones facultativas). El nacimiento de una nueva profesión obedece al proceso de división del trabajo y supone (en especial, pero no únicamente en las profesiones facultativas) el surgimiento de un saber distinto del

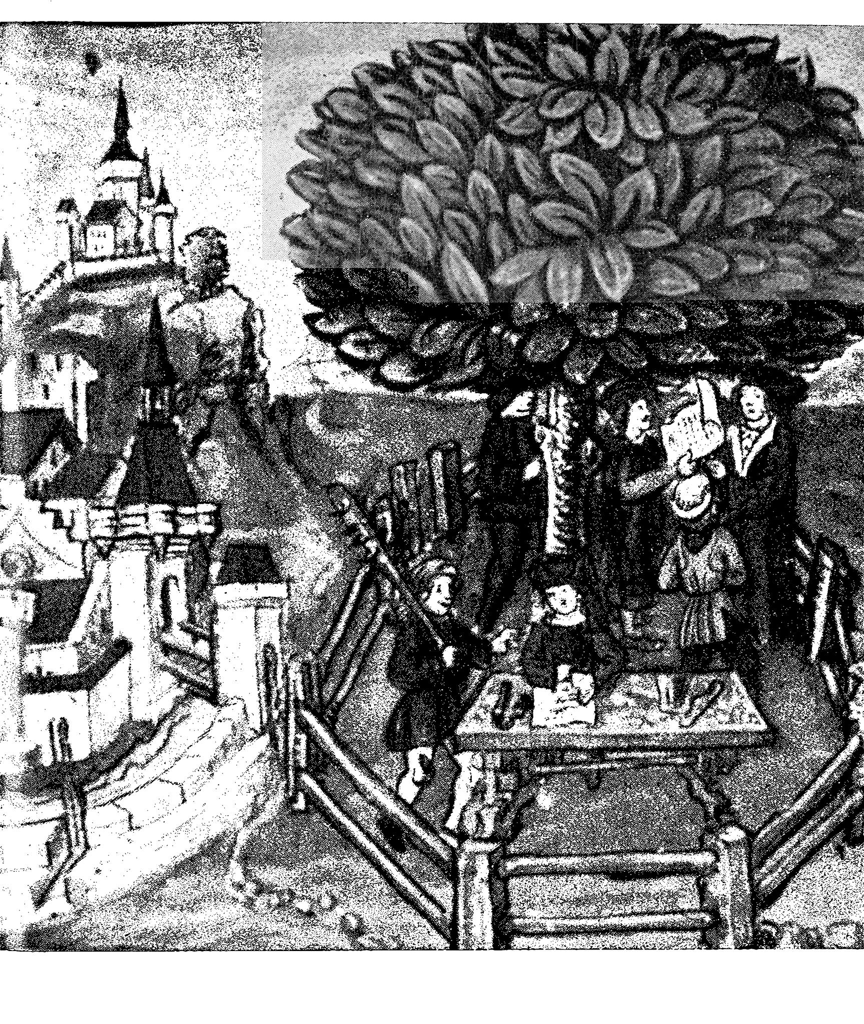


Fig. 16



Fig. 17


יהוה
CAUS: COGNITIO
CITATIO.
PROBATIO.
SENTENTIA.
EXECUTIO.
INSTANTIA APPELLAT:
DN: CHRISTOPHORI-
FRIDERICI
IC^ti C.L.
PROCESSUS IUDI
CIARIUS
Cum
Novis Additionibus
IOHAN: GEOR-
GII NICOLAI
Dresd: I.U.D.
DRESDÆ
Sumptibus Andreæ
Löffleri Bibl.
ANNO
M. DC. LV.
Cum Serenis: ELECTORIS Sax: Privil:
Johan. Casp: Höckner sculpsit

Fig. 18

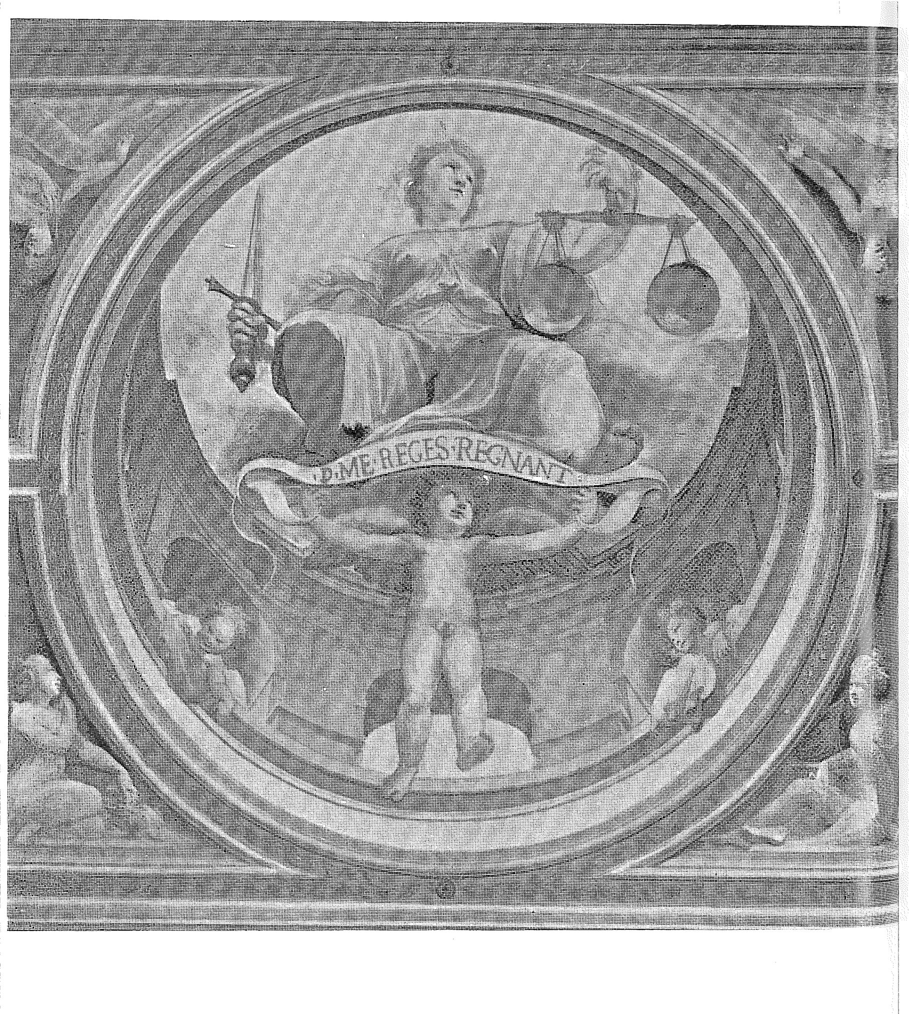


Fig. 19

común y de una función histórica a realizar por los poseedores de ese saber o, dicho de otro modo, una necesidad social destinada a ser satisfecha por el saber en cuestión.

La profesión de jurista adviene en los dos sentidos supradichos y trata de atraer para sí la dignidad y los honores que hasta ese momento pertenecen a los estamentos superiores de la sociedad: el de los sacerdotes y el de los caballeros. Basándose en ciertas expresiones del Digesto, se afirma que puesto que la Justicia es *sacra,* bien puede hablarse de una *religio iuris,* y los que desempeñan el *iustitiae sacratissimo ministerium* son, sin duda, *iustitiae sacerdotes* y su corporación forma el *ordo* de la justicia a imagen de una orden religiosa o de caballería. Si el *ius* es sacro, bien pueden llamarse sacerdotes —dice Azo, basándose en la etimología del vocablo— a quienes lo dispensan, de modo que hay dos especies de sacerdotes: los divinos, como los presbíteros, y los humanos como los magistrados. La misma idea encontramos en Fortescue, para quien «la ley es la sanción sagrada que manda lo honesto y justo, y prohibe lo contrario», de donde los juristas pueden llamarse sacerdotes, pues la etimología enseña que un sacerdote es el que da o enseña cosas santas [41]. Según Juan de Viterbo, el juez secular está consagrado por la presencia de Dios, administra un *sacramentum* (juramento), tiene sobre su mesa un texto de las Escrituras y, en materia jurídica, es un Dios para los hombres. Por otra parte —y fundándose también en ciertos textos del Digesto— junto a las dos especies de milicias hasta entonces conocidas: la *militia armata* de los caballeros y la *militia inermis* o *celestis* del clero, *surge* la milicia de los juristas *(militia legum)* que se extiende pronto a las letras en general *(militia litterata* o *doctrinale* o *doctora-*

[41] Fortescue, *ob. cit.,* p. 6 s. III, lín. 30 ss.: *Lex est sanccio sancta iubens honesta et prohibiens contraria. Sanctum etenim esse oportet quod esse sanctum diffinitum est. Ius etiam discribi perhibetur quod illud est ars boni et aequi, cuius merito quis nos sacerdotes appellat. Sacerdos enim quasi sacra dans vel sacra docens, per ethimologiam dicitur, quia ut dicunt iura leges sacrae sunt, quo eas ministrantes et docentes sacerdotes appellantur.*

lis). Y así dice Azo: *Est ergo militia alia armata, alia inermis, alia literata.* Pero como quiera que *miles* en el contexto de la época era tanto como caballero, los juristas reclaman con éxito el rango estamental nobiliario, de modo que en la segunda mitad del siglo XII el birrete de la investidura de doctor se asimila al *cingulum militare,* al tiempo que los juristas [42] ya no piden ser llamados doctores o maestros, sino *domini.* Así, pues, como se diría más tarde, *dat Iustinianus honores:* el estudio del Digesto otorga honor, es decir, el reconocimiento social de una superior dignidad estamental. «La ciencia de las leyes —dicen *Las Partidas*— es como fuente de justicia y aprovéchase de ella el mundo más que de otra ciencia» (II, 31, 9), por eso sus maestros o «señores de las leyes» deben gozar de privilegios equivalentes a la nobleza e incluso a la alta nobleza, y así ha de considerárseles como caballeros exentos de tributo y tras de enseñar durante veinte años «deben haber honra de condes» —tesis mantenida por los juristas del tiempo—, pues los jueces, escribanos, etc., «son como guerreros», ya que pelean por «la justicia que es otra manera de muy gran guerra que usan los hombres en todo tiempo» (III, 2, 2). «Son —dice un texto francés del siglo XIV refiriéndose a los legistas de la corte— *chevaliers du roi* porque el rey los ha recibido como sus hombres» [43] y Felipe *el Hermoso* de Francia les discierne el título de *chevaliers ès lois* [44].

[42] Sobre los juristas, además de las obras citadas en la nota anterior, vid. especialmente: Kantorowicz, *The King's Two Bodies,* página 101 ss., y *Kingship under the Impact of Jurisprudence,* p. 153 y siguiente. H. Liermann, *ob. cit.* Dupont-Ferrier, *La formation de l'Etat français et l'unité française.* París, 1929. Con referencia a España, vid. el excelente trabajo de J. A. Maravall *Los «hombres de saber» o letrados y la formación de su conciencia estamental,* recogido en la colección de escritos «Estudios de historia del pensamiento español». Madrid, 1966, p. 345 ss.

[43] Vid. por H. Regnault, *Manuel d'histoire du droit français.* París, 1947, p. 154. Ser «hombre de otro» *(homo vester, vostre hom)* es el nombre que el derecho feudal da a la situación del vasallo de un señor y el solo hecho de entrar en relación de vasallaje significaba el ascenso al estamento noble.

[44] R. Pernoud, *Les origines de la bourgeoisie.* París, 1956, pá-

La formación del jurista exigía varios años de estudios universitarios seguidos con arreglo al método escolástico [45]. El *Corpus Iuris Civilis,* el *Decretum* y las Decretales y, más tarde, los grandes cuerpos de legislación de los reinos estaban dotados de *auctoritas,* es decir, sus postulados tenían carácter dogmático y a la *ratio* no le quedaba otra función, aunque desde luego muy importante, que entenderlos, conciliar sus aparentes discrepancias, sustentarlos por el argumento lógico y transmitir su conocimiento mediante la expresión adecuada. La lógica formal, las distinciones, el silogismo y más tarde, el juego con sutiles e inútiles distinciones y el planteamiento de problemas sin sentido, desempeñaron un papel análogo al que tenían en los estudios de teología y filosofía. Pero entre tanto había surgido el jurista como portador de un nuevo saber laico, necesario tanto para el fortalecimiento institucional del poder político —abriendo así el camino hacia el Estado— y para el realzamiento de su dignidad espiritual —pues el *pathos* de la justicia y del derecho contribuye poderosamente a la espiritualización del orden político— como para servir a una sociedad llegada a un grado de desarrollo económico y social que necesita de un derecho preciso, seguro y racional frente al derecho impreciso, incierto e irracional de la época anterior. Los juristas prestan argumentos para las polémicas políticas del tiempo, primero entre la Curia y el Imperio, luego entre el rey y los estamentos. De los juristas se reclutan los jueces, los consejeros áulicos, los escribanos, los embajadores, los funcionarios reales o de los grandes señores y corporaciones (ninguna ciudad que se estimara dejaba de tener a su ser-

gina 31 ss. Kantorowicz, *Kingship under the Impact,* p. 154. La opinión se basaba en una interpretación errónea de un texto del *Corpus Iuris* (Cod., 12, 15).

[45] Las Cortes de Monzón de 1553 se basan precisamente en los esfuerzos y gastos exigidos por los estudios, y no en la calidad de sacerdotes o caballeros de la Justicia, para conceder a los doctores en derecho el *status* de hidalguía. Vid. el texto en García-Gallo, *Antología de fuentes del antiguo derecho* (tomo II de su *Manual de Historia del derecho español).* Madrid, 1964, p. 145.

vicio uno o varios juristas)[46], y desde el siglo XVI constituye la parte más importante de la capa superior del nuevo estamento profesional de los funcionarios, tan indisolublemente unido al desarrollo del Estado moderno[47]. En resumidas cuentas, el jurista pasa a formar parte de la *élite* política y social, y en algún país, como Francia, la magistratura —entendida en el lato sentido— da origen a una nueva especie de nobleza hereditaria: la nobleza de toga como cuerpo paralelo a la nobleza de espada.

Es interesante llamar la atención sobre otro fenómeno vinculado a la aplicación de un derecho científico y a la correspondiente formación del estamento facultativo del jurista, fenómeno que cabe, quizá, considerar como uno de los orígenes remotos de la «independencia del poder judicial». Los juristas no solamente toman a su cargo la aplicación del derecho, sino que pretenden monopolizarla incluso frente al rey en su carácter de juez originario. Es cierto que en la *praxis* la función judicial era cada vez menos ejercida efectivamente por el monarca. Los juristas comienzan por registrar la inhibición judicial de la persona del rey en tanto que una costumbre, acuñando para ello, como era normal en la época, las correspondientes fórmulas, como por ejemplo: *Rex aut Imperator non cognoscunt in causis eorum;* pero en seguida racionalizan y elevan a principio la fáctica inhibición del rey fundándose en su falta de conocimientos jurídicos. Así, opina Cino de Pistoia que la máxima de que el príncipe tiene *omnia iura in scrinio sui pectoris,* no debe entenderse literalmente, pues muchos emperadores ignoraban el derecho, *et maxime hodie ignorant*, sino que se debe entender *in scrinio sui doctoris,* esto es, en su curia. Hacia 1300 escribe Andrea de Isernia que «raramente se encuentra a un príncipe que sea jurista», de donde se desprende que tenga que depender, incluso para el establecimiento de las leyes, de sus jurisperitos. Fortescue niega la capacidad

46 Vid. una nómina de juristas en puestos decisivos de la política en los siglos XIII y XIV, en Von der Heydte, *ob. cit.*, p. 157 ss.

47 Vid. O. Hintze, «Der Beamtenstand», en *Soziologie und Geschichte.* Goettingen, 1964, p. 86 ss.

del rey para inquirir puntos jurídicos precisos, pues la experiencia jurídica para juzgar requiere, por lo menos, veinte años de estudios, por lo que es claro que el rey dará mejor juicio a través de los juristas que por sí mismo. Toda esta doctrina reconoce, por supuesto, que el rey es fuente de la justicia, centro ideal de imputación de los juicios y fundamento de su legitimidad, así como que los jueces solo pueden actuar en su nombre, pero afirman, al mismo tiempo, que la administración efectiva de la justicia les corresponde a los jueces letrados, puesto que son los únicos capaces de interpretar el derecho y de analizar la realidad con los métodos del conocimiento jurídico.

Ya en la época moderna, es decir fuera del ámbito temporal de este estudio, pero como consecuencia de ideas surgidas en él, la historia constitucional inglesa registra el enfrentamiento dramático entre la idea del rey-juez y la idea de que solo los juristas pueden ser jueces: en 1608 y en una sesión de la Cámara Estrellada, el juez Coke le niega enérgicamente a Jacobo I, que contra la tradición asistía personalmente a la reunión de la Cámara, su capacidad para juzgar, dado que carecía de ciencia y técnica jurídica, episodio que constituye un importante eslabón entre la doctrina desarrollada en la Baja Edad Media y la moderna doctrina de la independencia del poder judicial [48].

[48] El día 6 de noviembre de 1608, la Cámara Estrellada debía ocuparse de un problema de competencia jurisdiccional. El trono o sillón real que tradicionalmente permanecía vacío, fue ocupado por Jacobo I, partidario de que la cuestión debatida pasara a la jurisdicción eclesiástica, frente a la tesis de Coke de que competía a los tribunales del *common law*. El rey sostuvo, entre otras cosas, que los jueces del *common law* eran como los papistas que acotan la Escritura y pretenden que su interpretación sea incuestionable, y, apoyado por un consejero, recabó para sí el ejercicio de la facultad jurisdiccional. Coke sostuvo que, con arreglo a la ley y a la costumbre de Inglaterra, solo podían juzgar los tribunales de justicia y que si bien el rey tenía (según los libros) derecho a sentarse en la Cámara Estrellada, lo era solo para consultar a los jueces, no *in iudicio*. A la afirmación de Jacobo de que el rey «protege al *common law*», respondió Coke que «el *common law* protege al rey», tesis que el rey calificó de *traitorous speech*. Pero lo que interesa principal-

El jurista es, además, creador del derecho en mayor o menor ámbito, y en una forma directa o indirecta, explícita o implícita. Durante la Edad Media y hasta entrada la Moderna, la glosa o el comentario de ciertos autores valía como derecho positivo bien porque así fuera reconocido por los jueces, bien incluso porque lo estableciera la ley. En cada etapa del desarrollo del estudio del derecho durante la Baja Edad Media encontramos fórmulas que recogen este principio con referencia a un autor o a una escuela como, por ejemplo: *chi non ha Azo non vada a Palazzo*, refiriéndose a la Summa de Azzo (m. 1220); *quidquid non agnoscit glossa, nec agnoscit Curia*, refiriéndose a la glosa ordinaria (*circa* 1250) de Accursio; *nemo iurista nisi bartolista,* pues las opiniones de Bartolo (1314-57) eran tenidas por ley en caso de silencio de esta. Junto a las opiniones de los jurisconsultos son también muy importantes como fuentes de derechos los fallos de los jueces, especialmente para la formación del *common law,* que es fundamentalmente un derecho elaborado por juristas. Prescindiendo de otras formas del «derecho de juristas», estos han tenido también una importancia de primer orden en la legislación. Durante la Baja Edad Media son los juristas del Consejo Real los que preparan la legislación que se somete a la aprobación de la asamblea estamental, pero a medida que avanza el tiempo su influencia y función se hace cada vez más decisiva. En este sentido tienen, hasta cierto punto y dentro de ciertos matices, alcance general estas palabras de Piskorsky referidas a Castilla:

mente para nuestro objeto es que el rey opinó que «el derecho se funda sobre la razón y que él y otros tienen tanta razón como [puedan tener] los jueces». A lo que respondió Coke que «es verdad que Dios había dotado a Su Majestad con excelente ciencia y grandes dones naturales. Pero Su Majestad no era letrado en el derecho de este reino de Inglaterra; y las causas concernientes a la vida, o herencia, o bienes, o fortunas de sus súbditos no son para ser decididas por la razón natural, sino por la razón artificial y el juicio jurídico *(not... by natural Reason but by the artificial Reason and Judgment of Law),* lo que requiere gran estudio y experiencia antes de que el hombre pueda alcanzar el conocimiento de ello». Coke, *Reports,* 65. Vid. C. D. Bowen, *The Lion and the Throne. The Life and Times of Sir Edward Coke.* Boston, 1956, p. 302 ss.

el poder real «necesitaba de colaboradores que estuvieran fuera de los intereses de las clases [estamentos] y constituyesen el elemento social neutro. La corona los halló en los juristas. Después de la segunda mitad del siglo XIV... se esforzaron con éxito en el cumplimiento de su misión y poco a poco arrebataron a las Cortes su participación en la actividad legislativa»[49]. Y así se originó la función del jurista como preparador de las leyes, que ha durado hasta nuestros días.

2. *La cancelación de la tensión entre universalismo y localismo: el reino como unidad jurídica*

Hemos visto anteriormente cómo la Alta Edad Media transcurre en una tensión entre universalismo y localismo que se hace también presente en las formas jurídicas. Pero a partir del siglo XIII se produce el paso hacia nuevas estructuras que no son ni universales ni locales y que cancelan la tensión antedicha para dar, por supuesto, lugar a otras tensiones.

A) La crisis de los poderes universales

En primer lugar hay tanto un cambio de configuración como una quiebra de los poderes universales. En verdad que el hombre continúa sintiéndose miembro de la Iglesia como comunidad universal, pero, de un lado, la Curia, después de la victoria pírrica sobre los herederos de Federico II, queda fuertemente quebrantada hasta el punto de pasar a situarse bajo la hegemonía no ya del Imperio, sino del reino de Francia. En lo que respecta al campo teórico, el naturalismo filosófico iniciado en el siglo XIII no solo sienta las bases teóricas de una sociedad política distinta de la religiosa, sino que, además, pone en cuestión el mo-

[49] W. Piskorsky, *Las Cortes de Castilla en el período de tránsito de la Edad Media a la Moderna*. Barcelona, 1930, p. 132.

mento universalista de la sociedad política en cuanto que considera el reino parroquial o particular como una sociedad perfecta en el orden secular y que, por tanto, no necesita trascender hacia otra sociedad superior (en su orden). Además, a partir del siglo XIII, decrece el patetismo de la pugna de la cristiandad con un poder universal antagónico, es decir, el Islam. Federico II, máxima dignidad del mundo cristiano, pacta en 1229 con los infieles en vez de adquirir por la fuerza el Santo Sepulcro; la reconquista española se estabiliza hasta el siglo XV y la cruzada de San Luis tiene carácter de empresa a la vez nostálgica y «nacional».

B) Nuevas formaciones socioculturales

Como consecuencia de la crisis de los poderes universales surgen favorecidos los reinos particulares o parroquiales. Pero a la consolidación de los reinos conspiran todavía otros factores que alteran los supuestos de la Alta Edad Media y que se manifiestan en la formación de ciertas unidades culturales que ni son locales, ni son universales. Así, la pluralidad dialectal tiende a ser sustituida por unidades lingüísticas de mayor ámbito, extendidas más o menos sobre lo que sería más tarde una región de un Estado nacional y que en el curso de los siglos XII y XIII comienzan a adquirir no solamente expresión literaria, sino también oficial o cuando menos oficiosa ya que se escriben en ellas importantes libros jurídicos como los *coutumiers* franceses, el *Espejo de Sajonia* y las *Partidas* de Alfonso X *el Sabio,* por mencionar los ejemplos más significativos. El desarrollo lingüístico marca, pues, la formación de unidades intermedias entre la universalidad del latín y el localismo dialectal, pero señala también la adquisición de conciencia del idioma como vehículo cultural, político y jurídico de un pueblo. El paso de la economía a formas monetarias y de mercado, desarrolladas al hilo del crecimiento de las ciudades, no solo produjo un mayor contacto entre las gentes, sino que expandió la economía local a economía territorial y promovió, dentro de este ámbito, el conjunto de relaciones sociales

siempre implícito en el proceso económico. Por otra parte, las relaciones interpersonales y las muy intensas, pero limitadas relaciones comunitarias de la época feudal, dan paso a unas formas de socialización que culminan en la formación de los estamentos sociales, es decir, de grandes grupos que sirven a las necesidades básicas de la sociedad: el espíritu, la defensa y la producción de bienes materiales y cuyos miembros se sienten dotados de un común *status* por encima de sus situaciones particulares.

C) El reino [50]

Al hilo de estos cambios culturales y sociales, el poder real se consolida hacia el interior y el exterior y, en unión con otros factores a los que iremos aludiendo, da lugar a la nueva realidad política del reino como un círculo político que ni es universal ni es local y que cancela, por el momento, la tensión en el campo de las formas políticas entre universalismo y localismo.

Esta nuevo forma historicopolítica se constituye, de una parte, tomando para sí poderes y conceptos que antes se consideraban exclusivos del Imperio, y, de otra parte, tendiendo a unificar poderes antes dispersos en una pluralidad de señoríos e inmunidades de distinta especie. Dicho de otro modo: el reino se constituye a través de un doble proceso de expropiación a su favor *a)* de poderes, representaciones y pretensiones vinculadas al Imperio y, por tanto un poder universal, y de facultades jurisdiccionales, de inmunidades, potestad militar, etc., de los poderes locales, procediéndose a lo que en el lenguaje de nuestro tiempo llamaríamos «estatización» de la justicia, de la administra-

[50] Von der Heydte, *ob. cit.* Brunner, *ob. cit.* H. Beumann, «Zur Entwicklung transpersonaler Staatsvorstellungen», en *Das Königtum.* Lindau, 1956. T. Mayer, *Die Ausbildung der Grundlagen des modernen deutsche Staates im hohen Mittelalter.* D. Gerhardt, «Regionalismus und Ständisches Wesen als ein Grundthema europäischer Geschichte», en la colección de trabajos *Herrschaft und Staat im Mittelalter.* Darmstadt, 1956.

ción, de la fuerza armada, etc., de modo que en el socialismo de nuestro tiempo podríamos ver el fin de un proceso de «estatización» o de concentración de poderes difusos en un centro, proceso que comienza entre los siglos XIII y XVI.

Y así, en lo que respecta a su proyección exterior, el reino se siente parte de un pluriverso político compuesto de unidades del mismo género y, por tanto, tiende a no reconocer superior en lo temporal, siendo, así, contradictoria su existencia con la de un *imperium mundi,* y si bien es cierto que reconoce una *auctoritas* e incluso una *potestas indirecta* de la Iglesia, no es menos cierto que no está en general dispuesto a derivar su legitimidad de un poder extraño.

En cuanto al interior comienza la disolución de la «mediatización», típica de la época feudal, entre el centro del reino (el rey) y la masa del pueblo, desplegada en la interposición toda la cadena de señoríos y subseñoríos; en cambio ahora, sin desaparecer del todo la «mediatización», tiende a ser sustituida por una relación directa a través de una serie de vías entre las que, hablando en términos generales, cabe contar como principales las siguientes: la conversión de todo vasallo en «hombre sólido» *(ligus)* del rey; la institución de la justicia real como instancia de apelación, la tendencia al monopolio de la alta justicia o «mero y mixto imperio» (vida y muerte) y, en general, a atraer a la jurisdicción real competencias que hasta entonces pertenecían a los señores seculares y eclesiásticos y, en fin, a la creación de un propio aparato administrativo, a lo que se añade la división del reino en distritos administrativos-judiciales superpuestos, pero no adaptados a los límites territoriales de los señoríos existentes.

Ya durante la época de la dispersión feudal el rey y su círculo conservaron —en medio del caos de las relaciones interpersonales característico del feudalismo— ciertas ideas o momentos traspersonales e institucionales como resonancias romanas, visigóticas o carolingias en las que se mostraba la conciencia de lo público, la conciencia de que más allá del localismo y de la privatización de poderes existía una

entidad objetiva, una *respublica,* de que más allá, incluso, de la vida personal del rey permanecía la entidad objetiva del reino, pues si *rex periit regnum remansit,* al igual que permanece la nave aunque caiga el piloto. Sin embargo, hasta el siglo XIII, tales concepciones apenas correspondían a la realidad. Ahora, en cambio, no solo empiezan a corresponderse, sino que se enriquecen con nuevas ideas y conceptos que significan la plena adquisición de conciencia de la nueva realidad histórica.

Así, mediante la traslación de conceptos eclesiásticos y la aplicación de los aristotélicos, esta nueva entidad es concebida como el «cuerpo místico de la república» o como «cuerpo moral y político» y que, por ser cuerpo, tiene una cabeza que es el rey y unos miembros que son los estamentos del reino. Estamos ya lejos de la idea patrimonial del poder político y de la unidad política como un complejo de relaciones interpersonales feudo-vasállicas. La filosofía social de Santo Tomás de Aquino clarificará la conciencia de la nueva realidad histórico-política a través de tres ideas fundamentales: *a)* Ninguna parte es concebible sin su articulación en un todo y, por consiguiente, la existencia social supone una articulación de hombres y de grupos que da origen a unidades sociales destinadas a satisfacer determinados ámbitos de necesidades; *b)* Cada una de estas unidades posee un «bien común» que constituye su finalidad, distinto y superior, en su orden, al bien particular de los participantes; *c)* Estas unidades parciales se integran entre sí constituyendo unidades superiores que satisfacen un ámbito cada vez más extenso de necesidades hasta llegar a la unidad del *regnum* o de la *civitas,* es decir, a entidades autárquicas o sibisuficientes, puesto que satisfacen el conjunto de las necesidades humanas temporales, y en las que, por tanto, alcanza su plenitud la vida terrenal del hombre. Tales tesis permiten el entendimiento de la realidad histórica, cultural y social de la época, fortalecen la idea de la autosustentación de esas entidades políticas históricamente concretas y justifican y exigen el sacrificio de los intereses particulares al bien común. En lo que se refiere al campo no tanto de las

teorías cuanto de las ideas, surge en este tiempo la idea de *terra* o de patria, que ya no consiste en la afección o adhesión al lugar en que se ha nacido o en el que se vive, o bien a la *patria coelestis,* o a Roma la «patria común» —formas en que se manifestaba la idea de patria en la Alta Edad Media—, sino en un deber de lealtad a la unidad existencial formada por la vinculación de unos hombres concretos y una tierra concreta espacialmente coincidente con el territorio de un reino. A la lealtad a Dios, al rey y al señor, propia de la época anterior, se une ahora la lealtad al cuerpo de la patria, que, en caso de colisión, alcanza primacía sobre la lealtad al señor. Quien muere por la patria muere por la caridad, puesto que muere por el bien de sus hermanos e imita el sacrificio de Cristo; Bartolo desarrolla la idea de una *caritas publica* en virtud de la que todos, sin distinción de rangos ni privilegios, están obligados a defender a la patria y a la que han de someter sus intereses privados. Y así, por la apropiación de ideas y representaciones eclesiásticas, surge la conciencia política de patria [51].

D) La tendencia a la unificación del orden jurídico del reino

Estos cambios de estructura se manifiestan también en una mutación en la ordenación jurídica consistente en la cancelación de la tensión entre universalismo y localismo jurídicos, para dar origen a unos círculos coincidentes con el ámbito espacial de un reino no solo en cuanto a la tendencia a homogeneizar el contenido de sus normas, sino también en cuanto a la afirmación implícita o explícita de que el origen del orden jurídico o, para decirlo de otro modo, la norma jurídica fundamental, no se encuentra ni en un poder universal ni en una pluralidad abigarrada de

[51] E. Kantorowicz, «Pro Patria Mori in Medieval Political Though», en *American Historical Review,* vol. LVI, 3 (1951). El mismo, *Two Bodies,* p. 232 ss. G Post, «Two Notes on Nationalism in the Middle Ages», en *Traditio,* IX (1953), p. 281 ss. El mismo, «Blessed Lady Spain», en *Speculum,* XXIX (1954). Para España, vid. Maravall, «Del régimen feudal al régimen corporativo», en el *lib. cit.*

derechos subjetivos, sino en el conjunto del reino y, dentro de este, en un centro, sea la persona individual del rey, sea la corporación o cuerpo místico formada por el rey y los estamentos o por la vinculación de los derechos subjetivos de ambos. Pues, en efecto, si el reino se constituye iuscéntricamente, es en él mismo donde hay que buscar el cenro de irradiación de las normas.

Dentro de la tendencia a la formación de un orden jurídico común, cabe distinguir entre la llevada a cabo espontáneamente y sin pretender crear un derecho nuevo, sino más bien concordar el antiguo, y la que pretende crear un derecho nuevo que por emanar del rey, o del rey y de los estamentos, es válido para todo el reino. La primera tendencia de las mencionadas se manifiesta en la literatura de los *coutumiers* o «libros de derecho», en los que se recoge por escrito el derecho consuetudinario general a una región o a las regiones vecinas, pero cuya validez se extiende, a veces, a todo un reino como derecho común, o inversamente se complementa el derecho de una región con el derecho común del reino[52]. Se trata de una literatura que, aun teniendo como intención aparente registrar las costumbres de una región o de un país, no deja de introducir modificaciones en el derecho vigente, destinadas a la homogenei zación de sus contenidos, fuera por implicaciones o deducciones de las normas existentes, fuera integrando en el derecho de un lugar normas de círculos jurídicos extraños. Mención especial merecen las obras de Glanvill (último tercio del siglo XI) y Bracton (mitad del siglo XII), en las que con técnica romanista se recoge y sistematiza el derecho

[52] Como expresivo vale este texto del prólogo de Philippe de Remi, señor de Beaumanoir (1250-1296) a su obra *Coutumes de Beauvais* (ed. moderna, París, 1899-1900): «*Nous entendons à confermer grande partie de cest livre par les jugements qui ont ést fet en nos tans en ladite contée de Clermont; et l'autre partie par clers usages et par cleres coustumes usées ete acoustumes de lonc tans pesiblements: et l'autre partie, des cas douteus eu ladite contée, par le jugement des châteliers voisines; et l'autre partie par le droit qui est communs a tous on royaume*», en Vinogradoff, p. 140.

común de Inglaterra [53]. Otra tendencia hacia la formación de un derecho general para todo el reino se muestra en las Cartas Generales, como el Fuero de León de 1180, la Carta Magna inglesa, la Bula de Oro húngara de 1222, etc. Aunque extendidas a todo el reino o, para ser más precisos, a sus estamentos políticos, estas Cartas no pretendían establecer un derecho nuevo, sino todo lo contrario: fijar, con la certeza de lo escrito, el reconocimiento de antiguas libertades o privilegios, o concesiones hechas por el rey de algunos de sus derechos subjetivos a los estamentos, a cambio de servicios o como resultado de presiones.

Sin embargo, aunque las formas antedichas muestran una tendencia a la constitución de círculos jurídicos homogéneos y coincidentes con el espacio de un reino, no pasan de ser una adaptación de las antiguas concepciones jurídicas a las nuevas necesidades; significan ciertamente una nueva dirección jurídica, pero todavía a remolque de las situaciones, todavía se muestra en ellas la «cosificación» del derecho típica de la Alta Edad Media frente a su «objetivación», típica del mundo moderno. El paso a las nuevas formas y la inversión de la perspectiva jurídica tuvo lugar fundamentalmente como consecuencia de la unidad de un hecho cultural: la renovación del derecho romano, y de un hecho político: la afirmación del poder real frente al exterior y al interior. Ambos hechos se resumen en una particularización del espíritu universalista del derecho romano. Veamos lo que esto significa.

E) El derecho romano y los reinos

Los reinos particulares comenzaron negando la tesis de la validez universal del derecho romano, ya que ello conllevaba implícita o explícitamente su sumisión al Sacro Imperio, pues, según los glosadores, el *vivere secundum legem*

[53] También cabría incluir dentro de esta tendencia hacia la homogeneización del derecho, la aplicación a ámbitos espaciales más amplios, aunque no a todo un reino, de regulaciones jurídicas originariamente locales.

romanam era signo de la pertenencia al Imperio. Especialmente los reinos hispánicos, Francia e Inglaterra resistieron enérgicamente la vigencia del derecho romano en sus territorios basados en que estaban exentos de la autoridad del Imperio y en que poseían su propio y buen derecho. Así, según Vicentius Hispanicus, los españoles no dependen del Imperio, pues han ganado su propio imperio por su solo valor, siendo notorio por todos los sitios que los españoles gobiernan como dueños y señores de la Santa Señora España que han adquirido por su valor y probidad, por sus méritos y por su obra, y no por un cuerpo de preceptos o de costumbres; no necesita España de leyes extrañas, pues ella misma es sabia en derecho y está colocada sobre sublimes pilares [54]. Según Lorenzo Hispánico: «cada reino puede darse leyes a sí mismo y, por eso, los españoles y los franceses no están vinculados por las leyes romanas». Oldradus de Ponte dice (erróneamente) que los españoles han determinado que quien alegue en un juicio leyes romanas es condenado a muerte, pues del reconocimiento de tales leyes se

[54] Como el texto es importante en más de un aspecto y no muy conocido, lo reproducimos *in extenso* a continuación: «...*Io [hannes] theutonice, excipe ipso iure exemptos Yspanos, qui karolum non admiserunt, nec eius pares. Sed ego Vincentius dico, quod theutonici per busnardiam perdiderunt imperium... Quodlibet enim thigurium sibi usurpat dominum, et quelibet civitas de dominio cum eis contendit. Sed soli Yspani virtute sua obtinuerunt imperium et episcopos elegerunt, lxiij. d. cum longe. Nonne in francia et in anglia et in theotonica et in Constantinopoli Yspani dominatur beate domine Yspanie, qui dominium pariunt, et dominantes audacie et probitatis virtutibus expandunt. Iuvantur ergo Yspani meritis et probitate, nec indigent corpore prescriptionum vel consuetudinum sicut theotonici. Quis valeat numerare, Yspania, laudes tuas? / Divis equis, preclara cibis auroque refulgens, / Parca fuge, prudents et cunctis invidiosa, / Iura sciens, et stans sublimibus alta columpnis.* Vid. Post, *Two Notes,* p. 308, y *Blessed Lady,* p. 206 s. Vicentius (m. 1248) era español, famoso por su ciencia canónica y, al parecer, por su carácter irascible. Las palabras citadas son una muestra de la politización de la idea de patria a la que aludimos en el texto y de la idea de que el derecho se gana con los hechos realizados y de que, por tanto, un derecho subjetivo así logrado tiene validez objetiva. (Mochy Onory, *Fonti canonistiche dell' idea Moderna dello Stato.* Milano, 1951.)

deriva una cierta *superioritas* del Imperio. Los legistas franceses mantienen la tesis, que se extiende a otros países, de que si el derecho romano rige en algunas partes de Francia, lo es en virtud de la costumbre o de sus cualidades intrínsecas, es decir, no como *ius scriptum,* sino como *ratio scripta,* no *ratione imperii,* sino *imperio rationis,* y Gerardo de Abbeville (1260) argumentará que David, rey arquetípico, no estaba sujeto al derecho romano. Por lo demás, el rey de Francia obtiene del papa Honorio III en 1219 que vede a los maestros de París enseñar el *Corpus Iuris;* en Inglaterra se impide a Vacarius en 1151 toda actividad docente y Enrique III prohíbe en 1234 la enseñanza del derecho romano en Londres, por no citar más que algunos ejemplos.

Sin embargo, el derecho romano, por sus cualidades intrínsecas, era un instrumento de primer orden para la formación de unidades políticas firmes y consolidadas. Ante todo, se trataba de un sistema jurídico no solo ya hecho, sino, además, aclarado por la obra de los glosadores y comentaristas; de un derecho dotado de plenitud y de enorme prestigio científico y al que se consideraba como la razón escrita y, por tanto, si pudiera ser aplicado a cada reino, ofrecería la posibilidad de crear sin gran esfuerzo un orden jurídico racionalizado integrado en un centro; en verdad que no podían aplicarse la totalidad de sus normas, sino que era preciso seleccionarlas y, recogiendo el espíritu general, armonizarlas con las circunstancias y los derechos existentes en cada país, tal como había mostrado el *mos italicum.* Pero, además, el derecho romano ponía en manos del rey considerables atribuciones destinadas a afirmar su poder. Así, la *lex de imperio* le otorgaba la plenitud del poder legislativo en el que se incluía tanto la facultad de dar las leyes como su corolario de la no sujeción del monarca al derecho positivo *(legibus solutus)* [55]; la *lex iulia majestatis* autori-

[55] Sin embargo, la *lex imperium* o *lex regia* —que afirmaba que la voluntad del príncipe tiene vigor de ley, pues el pueblo le había transferido el *imperium*— no siempre fue interpretada unívocamente a favor del emperador o de los reyes. Ya en la Querella de las Investiduras se discute si tal transferencia de *imperium* era irrevocable

zaba a castigar con la muerte la rebelión contra el rey; el *Corpus Iuris* otorgaba también la facultad de establecer impuestos, así como las regalías o derechos mayestáticos, entre los que se encontraban importantes atribuciones económicas, como los monopolios de moneda, minas, cursos de agua, etc.

Tales eran, pues, los términos del problema: de un lado, el derecho romano estaba reservado al emperador, de modo que el reconocimiento de su vigencia podía interpretarse como una aceptación de la sumisión al Imperio; pero, de

(tesis imperial) o revocable (tesis curialista). Además, basándose en dicha ley, los habitantes de Roma pretenden ante Federico I Barbarroja que solo ellos podían otorgar el imperio (vid. sobre este curioso episodio mi libro *Mitos y símbolos políticos.* Madrid, 1964, pp. 89, 99) y en 1328 Luis el Bávaro recibe efectivamente la Corona imperial del Senado y el pueblo de la ciudad de Roma (ya que en aquel momento no le fue posible obtenerla del papa). La fórmula con su referencia al pueblo fue explotada por todos los partidos en pugna durante la Edad Media: por el papa contra el emperador, por el emperador contra el papa, por las oligarquías romanas contra ambos, por el rey contra los estamentos, por los estamentos contra el rey. Pero en lo que se refiere al continente, acabó triunfando la interpretación absolutista.

También fue discutido o, cuando menos, objeto de aclaración el principio de que el rey estaba desligado de la obediencia a la ley, ya que parecía entrar en tensión con un precepto del *Corpus Iuris (Cod.,* I, 14, 4) que decía ser digno de la majestad imperial someterse a la ley, puesto que su autoridad se basaba en la de la ley. La polémica en torno a la armonización o relativa validez de ambas normas se encontró en ciertas ocasiones muy ligada a la pugna entre el derecho antiguo o de la costumbre y el derecho nuevo. Federico II incluye en sus Constituciones de Melfi ambos principios: el del *princeps legibus solutus* y el del *princeps legibus alligatus,* aunque en la práctica afirmó, desde luego, el primero, y acuña la fórmula, quizá destinada a cancelar teóricamente la tensión, de que el emperador «es padre e hijo, señor y servidor de la Justicia» (vid. *infra,* 177). Santo Tomás *(S. Th.,* II, II[a]., q. XCVI, a 5) dice que el príncipe es *legibus solutus* con respecto a la *vis coactiva* (solo él puede dar la ley positiva), pero está vinculado a la *vis directiva* del derecho natural. Otra tendencia afirma, también basándose en textos del *Corpus Iuris,* que el príncipe debe someterse a la ley, salvo en caso de necesidad o de utilidad públicas (vid. G. Post, «Ratio publicae utilitatis», incluido en *Studies in Medieval Legal Thought.* Princeton, 1964, p. 241 ss.).

otro lado, era un *instrumentum regni* de decisiva importancia. El problema fue resuelto con una afortunada fórmula: el rey que no reconoce superior en lo temporal, y que, por tanto, está exento de la sumisión a la autoridad del Imperio, *est imperator in regno suo,* es decir, posee, dentro del ámbito de su reino, las atribuciones del emperador [56]. La fórmula es contrapunto de la idea de que el poder del Imperio, antes universal, ha sido fraccionado en distintos reinos. Ya desde fines del siglo XII los canonistas, a fin de exaltar la universalidad de la Iglesia a costa del Imperio, habían mantenido la tesis de que la división de reinos en los que cada rey tiene los poderes de emperador es una institución de derecho de gentes sancionada por el papa, aunque por el antiguo *ius gentium* estuvieran sujetos al emperador [57]. A comienzos del siglo XIV escribe Juan de Leyden: *scisum est imperium hodie* y, por tanto, *quolibet est in patria sua imperator:* roto está el Imperio y cada cual es emperador en su patria; «hoy día el Imperio, por permiso de Dios —dice Juan Faure (m. *circa* 1340)— está dividido y otros reyes o príncipes están, al igual que el emperador, puestos sobre los pueblos» [58]. La fórmula expresa, pues, por un lado, la liberación de ciertos reyes de la

[56] Sobre el alcance de la fórmula en cuestión hay dos tesis: *a)* la de Gierke, Calasso y Wolf, que mantienen que la fórmula, al menos hasta últimos del siglo XIII, no significa plena independencia del emperador, sino que el rey, dentro de su reino —que no es feudo, sino alodio del Imperio o una corporación autónoma—, es superior a cualquier otro y ejerce unos derechos públicos limitados o delegados: *b)* la de Ercole y Mochy Onory, según la cual la fórmula implica la completa independencia del Imperio. G. Post concluye con razón, que la interpretación de la fórmula varía no solo de unos autores a otros, sino también de unos a otros pueblos, pero en todo caso su sentido ha sido el de mantener la idea de un reino independiente del Imperio (Post, *Two Notes,* p. 319 s.). Sobre Alfonso X y la sustancia de la fórmula, vid. Maravall: «Del régimen feudal al régimen corporativo en el pensamiento de Alfonso X», en *Bol. de la Academia de la Historia,* CLVII, cud. II, p. 227 ss.

[57] Mochy Onory, *ob. cit.*, p. 24 ss. y 227 ss., y G. Post, *Blessed Lady,* p. 199.

[58] Von der Heydte, *ob. cit.,* p. 94 ss. Post, *Two Notes,* p. 316. Kantorowicz, *Two Bodies,* p. 248.

autoridad del emperador y, por otro, la asunción por el rey de los poderes y derechos mayestáticos asignados por el derecho romano al emperador, con la diferencia, sin embargo, de que en el emperador eran poco más que ornato, dado que la inmensidad del espacio del Imperio y la carencia de medios técnicos para dar efectividad al poder reivindicado hacían imposible intentar seriamente su vigencia, lo que, en cambio, sí podía intentar el rey para el espacio de su reino. En todo caso, la apropiación de las ideas romanistas por parte del rey contribuyó a cambiar la imagen y la función de este, que se transforma así de rey-juez en rey-legislador, con lo que comienza a manifestarse la idea de un derecho estatal de validez general y dotado de primacía frente al derecho consuetudinario.

Sin embargo, se trataba tan solamente de una idea, de una «idea-ocurrencia», que entraba en contradicción con otra «idea-creencia» (en el sentido de Ortega) enraizada en la tradición y según la cual el derecho era una preciosa posesión de la comunidad que no podía ser alterada por la sola voluntad del rey, idea, por otra parte, destinada a garantizar y defender los derechos adquiridos bajo el orden antiguo y puestos en riesgo por las nuevas corrientes jurídicas.

F) La fórmula *quod omnes tangit* y la constitución estamental

Tal idea se expresó también en una fórmula jurídica: *quod omnes tangit ab omnibus debet comprobari,* o *ab omnibus approbetur,* lo que a todos atañe debe ser aprobado por todos [59], fórmula originada en una norma del de-

[59] Sobre la fórmula en cuestión y su desarrollo: P. S. Leicht, «Un principio politico medievale», en *Scritti vari di Storia del Diritto italiano.* Milán, 1943, vol. I, p. 129 ss. Marongiu, *L'instituto parlamentario en Italia dalle origeni al 1500.* Roma [1959], p. 65 ss. G. Post, *A Romano-canonical Maxim, Quod omnes tangit, in Bracton and in Eearly Parliaments,* publicada primero en «Traditio» IV (1946) y recogida después en la colección de estudios antes cita-

recho privado romano referida a la tutela y que un fragmento atribuido a Paulo extiende al derecho procesal. A través de los canonistas, la fórmula toma naturaleza jurídico-pública y se extiende rápidamente al derecho, a la teoría y a la *praxis* política de todos los países. Se la encuentra en Alemania con ocasión de la convocatoria de la Dieta del Imperio en 1274. Bajo Enrique III y Eduardo I se convierte en uno de los principios del derecho público inglés. Se alude a ella en Francia por Felipe *el Hermoso.* Corría entre los florentinos del siglo XIII, siendo constantemente invocada en las discusiones públicas. En 1298 se la incorpora a las Decretales de Bonifacio VIII, adquiriendo con ello la sanción y la validez universal del derecho canónico. No son menos numerosos los testimonios de su presencia en la literatura de la época: se le encuentra, así, entre otros,

dos, p. 163 ss. Respecto a la fórmula en España, vid. Maravall, *La corriente democrática medieval en España y la fórmula «quod omnes tangit»,* recogido en la colec. de escritos cit., p. 159 ss. Pero interesa precisar el alcance real de la fórmula. La fórmula *q. o. t.* no introduce un principio político nuevo, lo único que hace es legitimar jurídicamente —apoyándose en el carácter arquetípico del derecho romano— un principio ya practicado en la época anterior que, en Italia, podía originarse en tradiciones clásicas conservadas en las ciudades y que, fuera de Italia, tenía su origen en el sistema de lealtades feudales y en la concepción del derecho como un patrimonio de la comunidad. Por lo demás, desde el punto de vista jurídico-político, *omnes* no significaba simplemente todos, sino todos los estamentos o grupos positivamente privilegiados. Consecuentemente, la fórmula puede ser tanto democrática como oligárquica, y en la Baja Edad Media era más lo segundo que lo primero, con excepción, quizá, de su uso en algún período convulsivo de las *comunas* italianas. Por otra parte, el «consejo», propiamente dicho, cae fuera de la fórmula y, sobre todo, del espíritu de la fórmula *q. o. t.* La característica de ella, tanto en el derecho romano como en el canónico, así como en la literatura política y en el «derecho constitucional» de la época, era, de un lado, que hubiera un interés conjunto afectado: *tangere* era allí tanto como tocar, interesar, afectar, concernir, pertenecer (vid. Post, p. 222), y la máxima es precisamente invocada en defensa de ese derecho, y, de otro lado, que no conducía simplemente a la obtención de una opinión o de un consejo, sino a la toma de una decisión por todos los afectados o, cuando se trata de una corporación, por la mayoría o la *sanior pars* de ella. Ni la democracia ni el consejo tienen *en sí* nada que ver con esta fórmula.

en un libro de autor anónimo *(Oculus pastoralis)* redactado en Florencia hacia 1240; en Juan de Viterbo, Alvarado Pelayo, Leopoldo de Bamberga, Bracton, Alfonso *el Sabio*, Marsilio de Padua, el canciller Ayala, etc.

Esta fórmula, lo mismo que sus análogas *Nihil novi sine nobis* y *nihil de nobis sine nobis*, condensa la pretensión de los estamentos políticos a que toda modificación del orden jurídico contara con su asentimiento. Los estamentos reconocían ciertamente que era preciso crear derecho, pues el dinamismo que se hace sentir en la Baja Edad Media no permitía satisfacerse con la formación espontánea del derecho y con el mero «descubrimiento» de sus normas, sino que, dentro de ciertos límites, era preciso «inventarlo», o, cuando menos, «sistematizarlo», pero siendo el derecho un patrimonio de la comunidad y de cada uno de sus miembros, no puede ser modificado sin el asentimiento de los *meliores et majores terrae* —en general, los grupos privilegiados del clero, nobleza y estado llano—, en los que se hace presente la comunidad del país; siendo el reino un «cuerpo místico político o civil» cuya cabeza es el rey y cuyos miembros son los estamentos, siendo, por tanto, imposible el reino sin el rey y el rey sin el reino, es claro que nada sustancial puede decidir el uno sin el otro. Y así surge la típica forma política de la Baja Edad Media, es decir, la constitución estamental, con arreglo a la cual corresponde al rey establecer ciertas normas jurídicas (que a veces toman el nombre de pragmáticas, ordenanzas, etc.) concebidas más como aplicación del derecho establecido que como creación de un nuevo derecho y que, en todo caso, no deben alterar sustancialmente el orden jurídico vigente. Cuando, por el contrario, se trate de medidas jurídicas que alteren sustancialmente tal orden (que frecuentemente tomaban el nombre de Leyes, Cartas Generales, Estatutos o Constituciones), su establecimiento exige el asentimiento y consejo, tras previa deliberación, de los estamentos.

En principio, en la constitución estamental se encuentran frente a frente dos derechos subjetivos: la prerrogativa del rey y los privilegios del reino (términos todavía

actualmente usados y formalmente válidos en el derecho constitucional inglés) y, por consiguiente, las leyes de carácter general tendían a tomar la forma de pacto (considerando a esta figura jurídica en su acepción lata). Pero de acuerdo con el concepto de «cuerpo místico», con la tendencia a la transpersonalización del orden político, etc., se abre paso la idea de que las leyes son dadas por decisión de una corporación formada por el rey y por los estamentos reunidos en asamblea. A esta unidad corporativa, compuesta necesariamente por *rex* y *regnum,* se le da el nombre de Cortes, Parlamento, Estados Generales, Dieta, etc. Todavía hoy, igual que en el siglo XIV, el rey de Inglaterra es «cabeza, principio y fin del Parlamento», que se convierte en una asamblea facciosa sin el rey, y el mismo principio que rige actualmente en Inglaterra regía entonces en todos los reinos (salvo en situaciones revolucionarias); todavía hoy las leyes inglesas se promulgan con una fórmula sensiblemente igual a la consolidada en el siglo XIV, que decía: «El rey, nuestro soberano señor..., en su parlamento tenido en Westminster... con el asentimiento de los lores espirituales y temporales, y de los comunes reunidos en dicho Parlamento, ha hecho ciertos estatutos y ordenanzas de la manera y forma siguiente» [60], fórmula expresiva de que las leyes son dadas, en efecto, por el *corpus* formado por el rey y el reino. Con ello ha surgido la idea de una instancia origen de todo el derecho del país y unificadora, por tanto, de su orden jurídico, de manera que su norma primaria rezaría: es derecho válido lo acordado por el rey y los estamentos políticos, y frente a cuyas decisiones no puede valer, en principio, ninguna otra norma ni ningún derecho subjetivo. Pero, en la realidad de las cosas, los estamentos se orientan constantemente a defender las libertades y privilegios establecidos frente al nuevo derecho. Y así la constitución estamental está presidida por la tensión entre la idea de corporación, en la que se articulan el rey y los estamentos

[60] Maitland, *The Constitutional History of England.* Cambridge, 1950, p. 184.

y la de dos derechos subjetivos en relación de oposición y frecuentemente de conflicto. O, dicho de otro modo, entre la idea comunitaria y la societaria, o entre una relación de inordinación y una relación de coordinación, pero capaz de transformarse en oposición y, finalmente, en conflicto.

3. *Creación espontánea y creación artificial del derecho (costumbre y ley)*

En la época anterior el derecho emergía directamente de la realidad social sin necesidad de un proceso de formación consciente. Ni siquiera allí donde la necesidad histórica exigía crear un nuevo orden jurídico se recurría a un patrón racional, como lo muestra el caso, antes mencionado, del nuevo reino de Jerusalén, cuyo orden jurídico se constituyó recurriendo al «buen derecho viejo» de los países de los cruzados. Supuesta su adecuación a las normas divinas y naturales, no necesitaba otra justificación que su existencia tradicional, pues, como dice Hans Reichel, «el derecho consuetudinario vale porque existe»[61]. En cambio, el derecho legal supone un acto de voluntad, una decisión y una justificación racional en el doble sentido de su adecuación a la justicia y a los objetivos concretos planteados; el derecho, para decirlo con una expresión de los juristas del siglo XIII, era *voluntas ratione regulata,* la voluntad (del príncipe) dirigida por la razón. Aquel, el derecho de la Alta Edad Media, constituia una esfera indiferenciada del resto de la

[61] H. Reichel, cit. por H. Fehr, *ob. cit.,* p. 102. Su misma existencia implica, como más arriba hemos visto (en cuanto no niegue el derecho divino y natural), su racionalidad y justicia. En el *Fuero Juzgo* (I, 1, 1) se dice que el derecho no debe ser hecho por semejanza, sino por verdad; no por sutileza de silogismos, ni por disputa, sino por buenos y honestos mandamientos, «en las cosas que no son conocidas debe el hombre sutilizar para conocerlas y para saberlas, mas en las cosas que el hombre tiene ante sí debe el hombre hacer según aquello que demuestra la forma», de donde, «en la cosa que el hombre tiene y es usada no debe el hombre pesquisar otra razón, sino hacer la obra que viere».

sociedad, generado y conservado por unos poderes difusos a través del todo social, y configurado capitalmente en formas genéricamente sociales como el hábito, el uso y la costumbre. En cambio, este nuevo derecho, cuyas vanguardias aparecen en la Baja Edad Media, tiende a constituirse como una esfera rigurosamente diferenciada (que no es lo mismo que separada) del resto de la realidad social; tal derecho no es generado y conservado por unos poderes difusos, sino establecido y mantenido por un poder concreto resultado de la condensación en un centro de la anterior pluralidad de poderes, por un poder, por tanto, no inmerso en la sociedad, sino destacado de ella y a la que superpone su propio orden; y, finalmente, esta nueva normatividad se expresa en la forma específicamente jurídica e imperativa de la ley.

Las consecuencias de esta tendencia no se harían patentes hasta la afirmación de la moderna teoría de la soberanía. En unos textos de Bodino citados anteriormente hemos visto cómo el poder soberano, es decir, el poder de dar y anular las leyes, es el unificador de las partes componentes de la sociedad. Pero antes del absolutismo se desarrolla el período de la constitución estamental o de tensión entre las nuevas y las antiguas tendencias. No cabe todavía hablar de un Estado distinto de la sociedad, y ello por la sencilla razón de que los poderes sociales, es decir, los estamentos superiores, los *maiores et meliores terrae* son, *per se,* sin necesidad de una investidura específica, poderes políticos. Sobre estos supuestos, la nueva imagen jurídica se caracteriza por un compromiso entre la idea moderna y la idea tradicional del derecho, compromiso que se manifiesta en que:

A) La fuente de las nuevas normas no es ni la sola voluntad del rey ni tampoco la de la comunidad, sino la unidad corporativa integrada por el rey y los estamentos políticos: *la ley de la terre est fait en parlament par le roy et les seigneurs espirituels et temporell et tout la communalte du royaime,* dice un temprano texto constitucional inglés.

B) El derecho tiende a racionalizarse, ya que es establecido, mediante un acto consciente y calculado, tras previa deliberación de la asamblea estamental en la que se discute su adaptación a la justicia, su eficacia para lograr los fines propuestos y la comparación entre lo ganado por las nuevas formas y la pérdida de privilegios que en cada caso puedan implicar; pero esta tendencia a la racionalización tiene una doble limitación:

a) En cuanto que los estamentos defienden hasta donde se lo permite la argumentación lógica o la intensidad de la presión que son capaces de ejercer sobre el rey, la pervivencia de las antiguas formas o, lo que es lo mismo, la costumbre frente a la ley, manteniendo que aquella tiene igual rango cuando no superior a esta (al revés de lo que sucede cuando triunfa plenamente el derecho legal); y

b) En cuanto que los «cuerpos de derecho» u «ordenamientos jurídicos» de la Baja Edad Media en buena medida no significan otra cosa que una recopilación, con sistemática más o menos feliz, del derecho consuetudinario y su correspondiente sistema de privilegios, es decir, una racionalización de la realidad jurídica existente más que una creación racional del derecho.

Tal fue, pues, la vía media entre la vieja y la nueva idea del derecho, vía media que se genera, a la vez que es producto, de ciertas tensiones en la vida jurídica, que pasamos a examinar.

4. *La tensión entre el viejo y el nuevo derecho*

La primera de las tensiones generadas por esa situación es la que se da entre el viejo y el nuevo derecho, expresada, de un lado, en la pretensión legisladora de los reyes y en la tendencia a la general aplicación del derecho romano y, de otro, en la correlativa resistencia de los afectados en sus intereses por el derecho nuevo.

Así como pertenece a la lógica del derecho consuetudinario el primado del derecho antiguo sobre el nuevo, así

pertenece a la lógica del derecho legal la afirmación de la primacía del derecho nuevo sobre el viejo, es decir, la anulación de la norma anterior por la norma posterior, pues nada existente puede resistir a la prueba de la *ratio*. De este modo, en las Constituciones de Melfi encontramos el siguiente texto de espíritu completamente moderno y conclusión lógica de la nueva idea jurídica: «Quedan abolidas... las leyes y costumbres contrarias a estas Constituciones por antiguas que sean» [62] y a través de su texto se insiste constantemente en que se crea nuevo derecho, dado que por su mayor racionalidad es superior al antiguo. En las *Partidas* se dice que *las leyes hechas de nuevo valen tanto como las primeras* [las hasta entonces vigentes] *o más, porque las primeras hanlas usado los hombres tan luengo tiempo que son como envejecidas y por el uso de cada día reciben enojo de ellas. Y otrosí porque los hombres naturalmente codician oír y saber y ver cosas nuevas* (I, I, 19). Es realmente significativo encontrar en el siglo XIII un texto tan en el «espíritu moderno», ansioso de novedad. Según Bartolo, «el derecho civil puede mudarse por una ley y ser abrogado totalmente de principio a fin», y el derecho civil, de acuerdo con la tesis de los romanistas, tiene primacía sobre la costumbre. Por otra parte, los juristas trataban de introducir el derecho romano bien como «derecho común», bien por otro procedimiento, pero, como hemos visto, aunque el *ius civile* es la razón escrita, puede modificarse en cuanto se estime que deje de serlo.

Aludimos más atrás a la unidad existencial sentida por la comunidad entre ella misma y su derecho, de la que deri-

[62] *Const. de Melfi.* Proe. Es cierto que algunos ordenamientos legales anteriores establecen también la exclusión de otras normas, como, por ejemplo, el *Fuero Real de España:* «Que todos los pleitos sean juzgados por las leyes de este libro... y si alguno adujere otro libro de otras leyes en juicio para razonar o para juzgar por él peche quinientos sueldos al rey, pero si alguno razonare ley que acuerde con las de este libro y las ayude lo puede hacer y no tenga pena» (I, VI, V), pero se trata de un cuerpo legal que en realidad recoge y armoniza el derecho existente.

vaba la firme oposición a la primacía del derecho nuevo [63]. En una especie de auto sacramental del siglo XII, interesante en más de un aspecto [64], en el *Ludus de Anticristo* se hace decir al Anticristo (de acuerdo con la tesis de que el buen derecho viejo es el derecho de Dios): *Deponant vetera, nova iura dictabus*. En Alemania se acuña el proverbio: *die Juristen sind böse Christien,* los juristas son malos cristianos. Por todas partes se protesta contra las novedades «extrañas», «nunca vistas ni oídas», y cuando se quiere elogiar a un rey se dice que renovó los derechos antiguos, o, por el contrario, se habla en son de crítica de *«nuestras cartas, e nuestros buenos usos, e nuestras buenas costumbres, e nuestras libertades que hobiemos en tiempo de los otros reyes cuando los meyor hobiemos»* [65]. La primacía del derecho nuevo sobre el viejo no solo contradecía a un ideal jurídico, sino también a los derechos adquiridos dentro del orden hasta entonces indiscutiblemente vigente, y especialmente, aunque por motivos distintos, a la vida jurídica de los campesinos y de la nobleza. El antiguo orden jurídico permitía a los campesinos ciertos aprovechamientos en las propiedades de los señores, como, por ejemplo, el derecho de pesca, de caza o de leña en determinadas circunstancias; en cambio, el nuevo derecho de propiedad de inspiración romanista elimina, en principio, todo aprovechamiento de la propiedad ajena ya que la configura como derecho pleno y excluyente. Las antiguas formas procesales eran, sin duda, inseguras, pero de decisión rápida; el nuevo proceso era, sin duda, más preciso y racional, pero, por ello mismo, más lento, lentitud de la que se culpa a la mala intención, desidia y bajo interés de los

[63] Vid. las obras citadas de Brunner, 133 ss. Vinogradoff, 132. Liermann, p. 16 ss. H. Fehr, p. 36 ss.

[64] Vid. mi libro *El reino de Dios, arquetipo político*. Madrid, 1959, p. 62.

[65] *Carta de hermandad de los concejos de Castilla* (5 de mayo de 1295), publicada en C. López de Haro, *La Constitución y las libertades de Aragón,* 1926, p. 331. Sobre la «reacción antialfonsina» en Castilla, vid. García-Gallo, *ob. cit.,* II, p. 214 ss.

juristas; el antiguo proceso era simple y cualquier aldeano sabía actuar en él; en cambio, el nuevo es complejo, usa fórmulas cultas más allá de la comprensión de un campesino, y así todavía en 1558 se habla del caso de un pobre aldeano sajón que teniendo derecho, y aun citando bien el texto, perdió el pleito por equivocarse en el lugar del *Corpus Iuris* en que se encontraba; el antiguo proceso era gratuito, el nuevo es costoso y con varias instancias y así se lamenta el canciller Ayala: «Si el cuitado es muy pobre y no tiene algún caudal / no le valdrán las Partidas ni ningún Decretal» (*Rimado de Palacio,* 352). Otro poema castellano del siglo XV recogido en el *Cancionero de Baena,* compara al pleiteante con una pobre oveja trasquilada por la multitud de juristas encargados de administrar justicia que «traen al regno del todo burlado»; los asuntos se dilatan por las opiniones en torno al Digesto, Bartolo, Baldo, etcétera, habiendo «más opiniones que uvas en cesto», y todavía después de fallar dicen que se han equivocado y vuelven a empezar de nuevo. El autor termina contrastando esta situación, a la que compara con una tormenta, con la simplicidad y gratuidad de la justicia «en tierra de moros». En los países germánicos, más de un tribunal letrado fue puesto en fuga por los campesinos para que en su lugar actuaran los escabinos. Ulrico de Hütten reacciona contra la secta gorda, pedante e ignorante de los juristas que hacen confuso lo simple y utilizan su saber para expoliar a la pobre gente. Y en los Artículos de Miltenberg (1525), que manifiestan las reivindicaciones de los aldeanos en la guerra de los campesinos alemanes, se establece que no habrá doctor alguno —espiritual ni temporal— en los Consejos de los príncipes, de los que serán «totalmente expulsados», pues los nuevos jueces no son «servidores del derecho», sino «sirvientes asalariados».

También la nobleza siente el peligro de sus *libertades* ante un derecho estatal de inspiración romanista. Y así, por ejemplo, en la reunión de los magnates ingleses en Merton en 1236: «todos los condes y barones replican unánimemente: No queremos mudar las leyes de Inglaterra que han

sido usadas y aprobadas»[66]. Las Cortes de Barcelona de 1251 estatuyen que no se admitan en causas seculares las leyes romanas o góticas ni los decretos o decretales, ni que legista alguno las pueda advocar en foro secular, sino que todo se haga por los Usatges de Barcelona y por las leyes aprobadas y, en su defecto, por el sentido natural *(secundum sensum naturalem*[67]). En el Privilegio General de Aragón de 1265, tras de establecer que «el señor rey observe y confirme fueros, usos, costumbres, privilegios y cartas de donaciones» se resiste a un precepto romanista diciendo que «el mero y mixto imperio nunca fue, ni saben fuese en Aragón, ni en el reino de Valencia, ni tampoco en el de Ribagorza y que en adelante no sea ni aquello ni cosa ninguna de nuevo, sino tan solamente fuero, costumbre, uso, privilegios y cartas de donaciones y de cambios»[68]. Aunque las *Partidas* se publicaron en 1263, no fueron aceptadas como ley de Castilla hasta las Cortes de 1348 y, aun así, como derecho supletorio[69] y en razón de que «fueron sacadas de los santos padres, y de los derechos, y dichos de muchos sabios antiguos, y de los fueros y de las costumbres antiguas de España». Sin embargo, Castilla fue mucho más abierta que los demás reinos a la nueva idea del derecho por su falta de tradición feudal, por el mayor vigor del estamento popular o estado llano y por el sano y bien entendido espíritu igualitario de los castellanos. En fin, en 1497

[66] Vid. B. Wilkinson, *Constitutional History of Medieval England.* London, 1958, vol. III, p. 258. Ullmann: *Principles of Government and Politics in the Middle* Ages. 1961, p. 168. El problema envuelto era el de la posición jurídica de un hijo nacido extramatrimonialmente cuyos padres celebran después matrimonio y tienen otro hijo. Según el derecho feudal inglés el subsiguiente matrimonio no legitima al hijo prematrimonial, al revés de lo que establecía el derecho romano.

[67] *Cortes de Cataluña,* ed. Academia de la Historia, I, 1, p. 138.

[68] *Privilegio General de Aragón* en López de Haro, *ob. cit.,* página 305 ss.

[69] *Ordenamiento de Alcalá* (1348): «Todos los pleitos se deben librar primeramente por las leyes de este libro; y lo que por ellas no se pudiese librar, que se libre por los fueros; y lo que por los fueros no se pudiese librar, que se libre por las Partidas» (XXVIII, 1).

los caballeros de Baviera forman una *conjuratio* contra la presencia de los juristas, a menudo extranjeros, en los tribunales, pues ni saben ni estiman las costumbres de la tierra [70].

5. *La tensión entre la objetividad y subjetividad del derecho*

Un derecho legal emanado de un solo centro, que encarna (rey) o que representa (asamblea estamental) al conjunto del reino, tiende a crear normas generales para todo el país y, por tanto, para todos los territorios y estamentos que lo componen. Por consiguiente, en la medida que predomine el derecho legal y objetivamente expresado, decaen las pretensiones jurídicas como *status* y poseídas a propio título, asciende la generalidad de la norma y desciende el privilegio —que puede ser respetado de hecho, pero que, de acuerdo con la lógica del derecho legislado, deriva su validez formal de la ley o del reconocimiento por la ley—; ninguna pretensión jurídica puede fundarse más que sobre la norma legal y, por consiguiente, el derecho objetivo adquiere primacía sobre el subjetivo hasta el punto que este no es más que una consecuencia, una subjetivación de aquel. Tales eran las conclusiones implícitas y, en ocasiones, explícitas en las fuentes legales de la época de la nueva idea del derecho.

Pero también aquí se manifestó una fuerte resistencia, de la que ya hemos dado en las páginas anteriores algunos testimonios, y que fue uno de los orígenes de la constitución estamental. Los afectados en su *status* jurídico por la nueva idea del derecho se disponen enérgicamente a la defensa de sus «libertades», y como cada uno de ellos es más débil que el rey se forman hermandades de los que poseen

[70] *Illi enim juris professores nostrum morem ignorant, nec etiam sic sciant, illis nostris consuetudinibus quicquam tibuere nulum.* Fehr, p. 39.

un estatuto jurídico análogo, a fin de asegurar, junto con las libertades de cada uno de los miembros, una *libertas* común al estamento. Un paso más lo constituye la unidad de todos los estamentos para ofrecer frente único al rey negándole el servicio o resistiéndole activamente. Como consecuencia de este movimiento advienen las Cartas, en las que se conceden o reconocen y garantizan «libertades» bien a un estamento, bien a todos y cada uno de ellos. El privilegio adquiere así la fijeza de lo escrito, y los derechos que lo componen quedan como algo firme, intangible y solidificado de acuerdo al principio *standum est chartae*. Entre las libertades o privilegios reconocidos o concedidos se encuentra el derecho de los estamentos a ser miembros de la asamblea estamental que, con el rey, constituye la unidad corporativa del reino, asamblea que, como hemos dicho, está en general y en buena parte orientada a la defensa de los privilegios frente a la tendencia a la reducción de todo a un derecho común.

De este modo, la constitución estamental tiene como fundamento jurídico la concordia o acuerdo entre dos derechos subjetivos: de un lado, el del rey (prerrogativa); de otro, el del *regnum* (privilegios). Ciertamente que uno y otro forman parte del cuerpo místico de la república, uno y otro están vinculados por la lealtad recíproca expresada en el juramento, uno y otro aparecen unidos por la misma referencia al bien común o utilidad pública, y uno y otro se articulan al orden jurídico del reino. Ahora bien, el cuerpo místico de la república era una idea sin duda hondamente sentida, pero sin una firme configuración jurídico-institucional como es el caso del Estado moderno; la lealtad era algo que en última instancia solo podía interpretar la conciencia de cada parte; entonces, como ahora, podía creerse que el bien común coincide con el propio, y el orden jurídico, en fin, no solo carecía de una formulación precisa, sino que en su interpretación pugnaban dos distintas ideas: la del derecho «cosificado» adaptado a las personas y las tierras y la del derecho «objetivo» al que se han de someter

las personas y las tierras. En virtud de todo ello, cuando no había posibilidad de acuerdo entre los portadores de los derechos subjetivos fundamentales —prerrogativa y privilegios—, cuando los estamentos consideraban que sus libertades habían sido ilegítimamente lesionadas y que, por tanto, el rey había violado la *fides* debida al reino poniéndose fuera del orden jurídico, entonces no cabía más que el recurso a una forma originada en el sistema feudal y completamente dentro de la lógica de un orden jurídico no basado en la relación unilateral de mando y obediencia, sino en el acuerdo entre dos derechos subjetivos sin instancia superior, no cabía más que la resistencia al poder arbitrario e injusto y, por tanto, ajurídico. Este derecho es, a partir del siglo XIII, sancionado por las Cartas Generales, como lo muestra el artículo 61 de la Carta Magna inglesa, que incluso desarrolla cuidadosa y orgánicamente las formas en que se ha de llevar a cabo la resistencia; el artículo 31 de la Bula de Oro húngara, menos elaborado que el de la Carta Magna y, sobre todo, los Privilegios de la Unión Aragonesa de 1337. La resistencia de los estamentos llegó frecuentemente a arrogarse la facultad, ejercida en más de una ocasión, de deponer al rey, y en Alemania se llegó incluso a prever su decapitación con hacha de oro. Pero estas medidas, que suponían una ruptura de la constitución, no nos interesan de momento.

Mucho más interesante para nuestro objeto es la institución del *iudex medius* entre el rey y los estamentos [71], institución que, aunque solo se desarrolló plenamente en Aragón, responde tan rigurosamente a la lógica de la constitución estamental y del orden jurídico en función de la relación prerrogativa y privilegio, como las atribuciones constitucionales de la judicatura de los Estados Unidos responden a la lógica del Estado liberal de derecho, aunque dichas atribuciones hayan sido durante muchos años patrimonio exclusivo de los Estados Unidos. El *iudex medius*

[71] Kern, *ob. cit.*, p. 226 ss.

era la instancia a recurrir en caso de conflicto entre el rey y los estamentos. En la mayoría de los países tuvo carácter accidental y más bien arbitral, pero en Hungría, en la figura del Palatino y, sobre todo en la de Aragón, en la institución del Justicia Mayor, se desarrolló como magistratura permanente [72]. No podemos detenernos aquí en el problema de su origen —se lo encuentra ya en el siglo XII— ni en su evolución. Lo que nos interesa es el sentido de tal institución y este sentido se muestra en las siguientes palabras de Zurita (1512-1580), el famoso cronista de la Corona de Aragón: «Así sucedió que por las diferencias que había entre los reyes y los ricoshombres, de común acuerdo del reino se fue poco a poco fundando la jurisdicción del Justicia de Aragón, señaladamente en lo que convenía a la defensa de la libertad, que era la conservación de los fueros y costumbres», y añade más adelante, «se tuvo a aquel magistrado como muro y defensa contra toda opresión y fuerza, así de los reyes como de los ricoshombres» [73]. El justicia era designado por el rey con carácter vitalicio entre los pertenecientes al estamento caballeresco (de hecho desde el siglo XIV la magistratura se vincula a la familia de los Lanuza), y actuaba con un tribunal de cinco doctores en derecho, nombrados por el rey entre dieciséis propuestos por las Cortes. Su misión coincidía con lo que en tiempos modernos se llama «defensor de la constitución», es decir, actuaba de juez en los litigios entre el rey y los estamentos y entendía como única instancia las causas de los jueces y funcionarios reales, ponía el veto a fin de «inhibir el contrafuero», es decir, paralizaba cualquier medida de carácter legislativo o gubernamental que lesionara los fueros, en caso de que no estuvieran reunidas las Cortes, que era lo más frecuente;

[72] J. Ribera Tarrago, *Orígenes del Justicia Mayor de Aragón*. Zaragoza, 1897. López de Haro, *ob. cit.* Marañón, *Antonio Pérez*. Madrid, 1958, t. II, Apéndice CIX. *Diccionario de Historia de España,* v. «Justicia Mayor de Aragón».

[73] Zurita, *Anales de la Corona de Aragón* (1562), I, 5; II, LXIV, pp. 29 y 353 de la edición de Zaragoza, 1967.

además, el que sufriera o temiera sufrir un agravio contra fuero acudía al justicia, de quien, mediante la fianza de acatar los resultados del juicio, obtenía una *letra* de libertad, en virtud de la cual no podía ser preso ni lesionado en su persona o bienes hasta que se celebrara el juicio; y, en fin, quien estuviera preso por los jueces o funcionarios reales y considerara tal prisión ilícita o temiera violencias sobre su persona o la alteración del fondo o forma del proceso se *manifestaba,* es decir, solicitaba ser entregado al justicia, quien lo guardaba en su propia cárcel, libre de tormentos y denuncias anónimas, hasta que fuera juzgado con arreglo a fuero.

6. *El esquema típico-ideal*

En virtud de todos estos supuestos, el orden jurídico de la Baja Edad Media ofrecía, esquemáticamente hablando, la siguiente estructura:

A) El origen del orden jurídico radicaba en la corporación (Cortes, Parlamento, etc.), formada por el rey y por los estamentos políticos; pero, por debajo de su apariencia corporativa y como constituyente de la misma, operaban dos derechos subjetivos igualmente originarios: la prerrogativa y los privilegios estamentales. De aquí que a la constitución estamental se la defina generalmente como «dualista». Del acuerdo entre los portadores de tales derechos surgía un derecho objetivo al que el reino se sentía vinculado —fuera en virtud del principio del pacto entre dos sujetos de derecho, fuera en razón del principio de lealtad— y del que se derivaban las correspondientes pretensiones jurídicas. Al derecho objetivo creado en forma de leyes, constitucionales, estatutos, etc., por las asambleas estamentales podía añadirse un derecho común de juristas reconocido implícita o explícitamente como válido. Todo ello sin perjuicio de la facultad reconocida al rey en virtud de sus prerrogativas para dictar normas (pragmáticas, decretos, or-

denanzas, *writs,* etc.) que no alteraran sustancialmente el derecho del reino.

B) Junto a estas normas generales y objetivas creadas o reconocidas por la asamblea estamental, existían unos círculos jurídicos estamentales, territoriales y municipales. Aquí nos encontramos con unas normas que tienen carácter de derecho objetivo para los componentes del estamento, territorio o ciudad, ya que de ellas derivan sus situaciones y pretensiones jurídicas los miembros individuales que las componen, pero que, vistas desde el conjunto del orden jurídico del reino, son derechos subjetivos originarios de tal o cual estamento, territorio, ciudad o corporación, siendo, en efecto, sentidos como tales por sus portadores, y que, en fin, en cuanto derechos subjetivos originarios de índole corporativa, existen *per se,* tienen en ellos mismos sus razones de validez, en tanto sus titulares no renuncien expresa o implícitamente a ellos en la asamblea estamental.

C) Todavía por debajo de estos círculos jurídicos objetivos desde el punto de vista interno, y subjetivos desde la perspectiva general del reino, había otros derechos subjetivos no corporativos, sino individuales, también sentidos y mantenidos como originarios.

Así, pues, entre las tensiones jurídicas de la Baja Edad Media —destinadas a ser canceladas por el absolutismo— se encuentra la polaridad de la ley general y del privilegio, del derecho objetivo y del subjetivo; el primero, en general, aunque no absolutamente, mantenido por el rey y su círculo de juristas; el segundo, defendido generalmente por los estamentos privilegiados, que tienden a mantenerlo en la medida de lo posible frente al otro derecho. Testimonio representativo de ello son estas palabras del rey de Aragón en las Cortes de 1265: dice el rey que «donde quiera que había fuero establecido de Aragón, juzgaba por él, y no por leyes ni decretos: adonde no se extendía ni bastaba el fuero se determinaba por igualdad y razón natural, y que así lo ordenaba el fuero. Cuanto a los que se querellaban de que tenía en su consejo legistas, decía que no tenían que agraviarse por esto, pues no juzgaban sino por fuero, y que

tales reinos tenía que era necesario que residiesen en su corte personas sabias que tuviesen noticia así del derecho civil y canónico como del foral, porque en todas sus tierras no se juzgaba por fuero, y así convenía que en su consejo se hallasen personas que pudieran administrar derecho y justicia a todos sus súbditos» [74].

[74] Zurita, *ob. cit.,* III, LXVI, p. 623 de la edic. cit.

Federico II de Suabia y el nacimiento del Estado moderno

I. INTRODUCCION

Con el presente estudio pretendemos contribuir a mostrar el nacimiento del Estado moderno, refiriéndonos a las ideas y a las instituciones del reino de Sicilia en la época de Federico II de Suabia, es decir, en la primera mitad del siglo XIII. Sería exagerado afirmar que allí, y solamente allí, nace tal Estado, pues lo cierto es que, a partir del siglo XIII, países como Aragón, Castilla, Francia, Inglaterra, los dominios de la Orden Teutónica y las *Signorias* italianas, avanzan en una conformación de la vida política destinada a desembocar en esa forma histórica que suele llamarse Estado moderno, y que algunos denominan Estado, sin más, negando tal carácter a las formaciones políticas precedentes [1]. Mas, con todo, el reino siciliano presenta unas ca-

[1] Así, por ejemplo, Carl Schmitt en su trabajo: *Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche gebundener Begriff* (1941), recogido en su colección de trabajos *Verfassungsrechtliche Aufsaetze aus den Jahren 1924-1954*. Berlín, 1928, p. 375 s., donde sostiene que es una falta, por no decir una falsedad, proyectar hacia otros tiempos, aplicando a sus formaciones políticas la palabra «Estado», representaciones típicas de la época estatal. El Estado no es un concepto general válido para todos los tiempos, sino un concepto histórico concreto que surge cuando nace la idea y práctica de la sobera-

racterísticas tales que puede considerarse como la forma política de su tiempo que más decididamente penetra en la modernidad y, dentro de ella, en el tipo de Estado absolutista [2], de ese Estado soberano, ilimitado, racional, burocrá-

nía y el nuevo orden espacial del siglo XVI. F. A. Freiherr von der Heydte, en su valioso libro sobre el nacimiento del Estado soberano (*Die Geburtsstunde des souveränen Staat.* Regensburg, 1952, p. 41) dice expresivamente que aplicar la palabra «Estado» a las formaciones políticas anteriores al siglo XIII, «es un anacronismo que, en lo fundamental está tan poco justificado como la designación —que a todos nos parecía risible— de la posta como el ferrocarril del siglo XVIII o de la caballería como las tropas blindadas del siglo XIX». Según el autor solo desde comienzos del siglo XIV cabe hablar de «Estado». No podemos enfrentarnos con el problema en los límites de una nota. Diremos, sin embargo, que dejando de lado su utilización ideológica en los tiempos del *III Reich,* la idea del Estado como concepto histórico concreto, únicamente aplicable a las formaciones políticas de un tiempo dado, no solo no deja de encerrar momentos certeros, sino que introduce claridad en la historia de las instituciones políticas. Para terminar, mostraremos la opinión del eminente historiador H. Mitteis, quien al escribir su obra sobre el Estado de la Alta Edad Media, hubo de plantearse el problema de la licitud de la aplicación del vocablo a tal período. Mitteis se resiste a abandonar la acostumbrada denominación, pero se considera obligado a precisar el sentido de su uso: «Si el título del libro —dice— contiene la palabra 'Estado', no ha de ser este entendido en el pleno sentido que se le asigna hoy. No se trata de Estados terminados sino en curso de formación, de factores y de elementos del devenir estatal. Pero precisamente tal es el auténtico modo de consideración histórica, pues, de acuerdo con la filosofía de la Historia, en el devenir se expresa también una forma del ser.» Reconoce que tal consideración no está del todo de acuerdo con el concepto dogmático dominante en la Teoría del Estado y que el historiador no puede encontrar reunidos en la Edad Media todos los elementos del Estado moderno, pero, para el historiador, dice Mitteis, «el Estado es toda ordenación de un pueblo para alcanzar sus fines políticos» (*Der Stat des hohen Mittelalters.* Weimar, 1953, pp. 2-3).

[2] Es frecuente identificar el «Estado Moderno», es decir, el correspondiente a lo que la historiografía denomina habitualmente época moderna, que antecede a la contemporánea, con el Estado absolutista. Pero lo cierto es que el Estado moderno se despliega en dos formas: *a)* la forma absolutista, desarrollada en los países de Europa occidental continental y surgida históricamente mediante la aniquilación de las «libertades», de las asambleas estamentales y del derecho medieval, o sea, de la forma política conocida con el nombre de «Constitución estamental», y, *b)* la forma que, sin intermedio abso-

tico y legalista, al que Hobbes no dudó en calificar de «dios mortal que asegura, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa».

A diferencia de otros reinos de su época, cuya estructura constitucional fue obra de varias generaciones, el reino de Sicilia, en la etapa y aspectos que a nosotros nos interesan, y dentro de los límites que veremos más adelante, fue obra personal de Federico II, que actuando verdaderamente con arreglo a la fórmula jurídicopública del tiempo: *rex est imperator in regno suo,* puesto que era emperador romano germánico y rey de Sicilia, proyectó con implacable rigurosidad un reino que pretendía ser modelo de otros reinos y envidia de príncipes. Estando la institución de tal reino tan unida a la individualidad de Federico II, creemos oportuno comenzar diciendo algo sobre su personalidad, complementándolo con una sintética exposición de la estructura política de la época.

II. PERSONALIDAD Y SIGNIFICACION

1. Federico II de Suabia (1194-1250) es una de las figuras más impresionantes de la historia. Según Burckhardt, es «el primer hombre moderno que subió a un trono» [3]; según Kantorowicz, es el «fundador de la primera monarquía absoluta de Occidente», cuyo código —las Constituciones de Melfi— es «el acta de nacimiento de la burocracia moderna» [4]; según Freyer, «su obra es la anticipación profética, del Estado de la época moderna, con todas sus fuerzas, desmesuras y fatalidades» [5].

lutista, pasa de esta última constitución al parlamentarismo, cuya representación más conocida es Inglaterra, pero a la que pertenecen también otros países como los Países Bajos, los países nórdicos y Hungría.

[3] J. Burckhardt, *La cultura del renacimiento en Italia.* Buenos Aires, 1942, p. 7.

[4] E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweiter.* Berlín, 1927, páginas 195 y 207.

[5] H. Freyer, *Weltgeschichte Europas.* Wiesbaden, 1948, t. II, página 715.

Pero la importancia de la personalidad de Federico II no se limita al aspecto político, pues, aparte de su significación política, fue uno de los hombres más cultos de su época, quizá el más culto si tenemos en cuenta la universalidad de sus conocimientos, el espíritu crítico y la insaciable curiosidad de saber qué animaba a este *vir inquisitor et sapientiae amator,* como le llamaron sus contemporáneos, que «dejó sobre el terreno científico y literario la impronta inmortal de su genio, perteneciendo al orden de aquellos hombres universales a los que parecen asomarse todas las energías de su tiempo» [6]. Su influjo fue, en unos casos, decisivo y, en otros, grande en lo que respecta al desarrollo de la literatura laica latina [7], a la creación de la escuela lírica italiana, a la propagación de la filosofía árabe-aristotélica y a la formación del espíritu de observación que constituye el supuesto del moderno saber científico natural [8]. No se limitó al mecenazgo, sino que él mismo escribió prosa latina y compuso poemas en *volgare,* discutió cuestiones de filosofía, de matemáticas y de cosmología con los sabios latinos, árabes y hebreos de su corte, y utilizó sus relaciones internacionales y su preeminencia en el mundo político para —a través de los respectivos reyes— enviar cuestionarios y solicitar la solución de problemas teóricos a los sabios de los países cristianos y musulmanes de la época [9]. A Federico se le debe, además, un tratado de halconería *(De arti venandi cum avibus),* redactado tras de treinta años de observaciones y de experimentos *(multis temporis inquisivimus,*

[6] A. de Stefano, *La cultura alla corte di Federico II Imperatore.* Bologna, 1950, p. 9.

[7] Ch. H. Haskins, *Latin Literature under Frederick II,* en *Speculum,* III (1928), p. 129 ss., recogido en la colección de ensayos del autor *Studies in Mediaeval Culture.* Oxford, 1929, p. 124 ss.

[8] Sobre la significación cultural de Federico, vid. Stefano, *ob, cit.,* y los trabajos de Leccisotti, Scime, Monteverdi, Contini, Elwret, Gabrielli, Willensen en *Atti del Convegno Internazionale di Studi Federiciani.* Palermo, 1952.

[9] Entre las consultas a sabios extranjeros son famosas las *Cuestiones sicilianas,* o sea cinco preguntas dirigidas por Federico a los sabios de los países musulmanes: 1.ª «El filósofo [Aristóteles] dice expresamente en todas sus obras que el mundo existe *ab aeterno.* Así

dice), en el que nada se admite que no haya sido previamente comprobado, en el que los órganos de las aves y sus funciones son considerados desde el punto de vista mecánico racional, y en el que, junto a indudables calidades literarias, se contiene tal suma de conocimientos que, al decir de Ranke, hace de Federico «uno de los más grandes conocedores que hayan existido de esta rama de la zoología» [10]. Su tremenda curiosidad investigadora contribuyó a la formación de su leyenda negra, atribuyéndole una serie de experimentos cuya veracidad en unos casos es dudosa y en otros francamente rechazable, pero cuya atribución misma es significativa del carácter del emperador-rey [11].

Como quiera que tan fuerte personalidad tuvo una participación decisiva en las tensiones de un tiempo tan polémico como el siglo XIII, Federico II fue muy discutido por

pensaba de cierto. Si lo demostró, ¿cuáles fueron las pruebas? Y si no, ¿de qué modo se discurrirían?; 2.ª ¿Cuál es el objeto de la ciencia teológica y cuáles son sus postulados preliminares, si es que los tiene?; 3.ª ¿Qué son las categorías? ¿Y cómo es que las diez que se conocen sirven de clave a toda la ciencia? Y sin son verdaderamente diez; y por qué no se puede añadir ni quitar alguna. ¿Cómo se prueba todo esto?; 4.ª [No se conoce el texto exacto, pero se refería a la inmortalidad del alma]; 5.ª ¿Cómo hay que explicar las palabras de Mahoma: el corazón del creyente está entre los dedos del (Dios) misericordioso.» Vid. Scime, *L'influsso di Federico II negli ordinamenti del pensiero filosófico medievale* en *Atti del C. Internazionale di Studi Federiciani,* p. 129 ss., y Stefano, *ob. cit.,* p. 91 ss.

[10] Cfr. Stefano, *ob. cit.,* p. 83.

[11] La relación de tales experimentos se encuentra sobre todo, en la Crónica de Salimbene de Parma, contemporáneo de Federico (ediciones modernas: Leipzig, 1905 y Bari, 1942). En dicha crónica se cuenta entre otras «supersticiones» de Federico que, al objeto de conocer cuál era la lengua natural, reunió varios niños con sus correspondientes nodrizas, pero con la prohibición de que estas les dirigieran la palabra y los acariciasen; se trata de saber qué lengua hablarían de modo espontáneo: si la hebrea, por la más antigua, o bien la de sus padres, o bien la latina, la griega o la árabe. Un resumen de la crónica en A. Castellan, *Estampas del siglo XIII en la Crónica de Fra Salimbene de Parma* en *Anales de Historia Antigüa y Medieval.* Buenos Aires, 1954. Una versión inglesa de los fragmentos referentes a Federico, en *The Portable Medieval Reader,* publicado por J. B. Ross y M. M. Malaughlin. New York, 1955, página 362 ss.

sus contemporáneos. Para unos, fue el Mesías de la nueva época, el sol de los pueblos, la luz de la justicia, el nobilísimo señor copioso de todas las virtudes, el que abría la vía al reinado de Cristo o que era, él mismo, una réplica del Redentor o el nuevo Adán creado por Dios como el más perfecto y arquetípico de los hombres. Para otros, fue el Anticristo que anunciaba el fin de los tiempos o que cerraba la segunda época de la historia para dar paso a la tercera o del Espíritu Santo, profetizada por Joaquín da Fiore [12]; la bestia apocalíptica a la que se simbolizaba como un monstruo salido de la mar con patas de oso, fauces de león y cuerpo de pantera [13]; el babilonio, cuya semilla y crías era

[12] Joaquín da Fiore (*circa* 1130-1202) dividía la historia universal en tres épocas: *a)* el primer reino o época del Padre, que va desde Adán a Cristo y que se rige por la ley natural y mosaica; *b)* el segundo reino o época del Hijo, que va desde Cristo hasta el siglo XIII, que se rige por la ley evangélica según la letra y que se caracteriza por la mezcla de la vida activa y de la contemplativa: *c)* el tercer reino o época del Espíritu Santo, regida por el puro espíritu evangélico y caracterizada por la vida puramente contemplativa y, por tanto, indiferente al mundo. Este tercer reino comenzará después de la venida del Anticristo, y como, según Joaquín, el segundo reino se componía de cuarenta y dos generaciones de a treinta años cada una, resultaba exactamente la cifra de 1260, de donde se deducía la lógica consecuencia de que en torno a ese año el Anticristo tenía que estar presente en la tierra. Con arreglo a esta profecía, las gentes veían en Federico el Anticristo anunciado, produciendo una desilusión en este respecto el hecho de que su muerte tuviera lugar en 1250 y que, por tanto, no estuviera presente en el año eje de 1260 profetizado por Joaquín. Sobre G. da Fiore, cfr. A. Dempf, *Sacrum Imperium,* trad. italiana. Messina-Milano, s. a., p. 209 ss. Loewith, *Meaning in History. The Theological Implications of Philosophie of History.* Chicago, 1949, p. 145 ss. y 208 ss. H. Grundmann, *Federico II* y *Gioacchino da Fiore* en *Atti del Convegno Internazionale di Studi Federiciani.* Palermo, 1952. C. Fabro, *La storiografia nal pensiero cristiano* en *Grande Antología Filosófica* dirigida por U. A. Padovani. Milano, 1954, p. 477 ss. M. García-Pelayo, *Mitos y símbolos políticos.* Madrid, 1964, p. 29.

[13] Esta interpretación simbólica aparece en el texto del Manifiesto de Gregorio IX de 20 de julio de 1239, y dice así: «De la mar ha salido un monstruo cuya boca no se abre más que para blasfemar: tiene garras de oso, fauces de león y cuerpo semejante al de la pantera. Trata de destruir la religión católica y ha preparado su plan de guerra. Hace converger todo daño sobre las almas, odia a

preciso aniquilar [14]. Pero la definición más certera de su personalidad la dio su contemporáneo Mateo de París: «pasmo del mundo y prodigioso trastocador de las cosas» *(Frethericus stupor quoque mundi et inmutator mirabilis)*, fórmula que, sin embargo, se aplicó por otros autores a otras personalidades.

Viviendo bajo «el signo de la contradicción», como no podía menos de sucederle a un hombre que vive intensamente un tiempo a caballo de dos épocas, su figura continuó siendo muy discutida después de su muerte, pero predominando por el momento la visión ofrecida por sus enemigos, es decir, la de un tirano librepensador o incluso ateo, resaltando, por ejemplo, que su vida estaba influida por las formas musulmanas hasta el punto de tener harén (lo que hasta cierto punto era cierto) y atribuyéndole (lo que no era cierto) un libelo *(De tribus impostoribus)* en el que se decía que los tres grandes impostores de la humanidad habían sido Moisés, Cristo y Mahoma. Sin embargo, dos siglos más tarde, una figura del relieve de la del cardenal Nicolás de Cusa lo considera como «valerosísimo propugnador de la fe» [15]. Nietzsche, en su *Ecce Homo*, quiere fundar una ciudad del ateísmo en honor de Federico, al que considera uno de esos «hombres enigmáticos» del orden de Alcibíades, César y Leonardo, una de esas figuras interesantes de las que se verá privado el cielo cristiano, y como «el primer europeo de mi gusto» [16]. Dentro de la literatura más reciente, la tesis del laicismo y paganismo de Federico ha sido defen-

Cristo y hace desprecio de las Tablas de la lev» (Vid. *Monumenta Germaniae Historica. Epistolae Selectae,* p. 250). En la simbología de la época, el león significaba la soberbia, el oso la concupiscencia *(carnalitas)* y la pantera la inconstancia *(varietas)*. Cfr. Dempf, página 176.

[14] «Extirpar el nombre y el cuerpo, las simientes y las crías de este babilonio», fueron las palabras del papa Inocencio IV en 1251 con ocasión de la muerte de Federico. Cfr. R. Wahl, *Wandler der Welt. Friedrich II, der Sizilische Staufer*. München, 1949, p. 483 ss.

[15] A. de Stefano, *L'idea imperiale di Federico II*. Bologna, 1952, página 205.

[16] Cfr. la referencia a distintos textos de Nietzsche, en Haskins, *ob. cit.,* p. 124.

dida por G. Pepe [17], mientras que un filósofo católico como Sciacca considera que no hay nada que permita poner en duda la fortaleza de las creencias cristianas de Federico [18]. En todo caso, la estimación y el juicio de la figura de Federico II han variado a lo largo del tiempo en función de las distintas épocas y, sobre todo, de las distintas perspectivas políticas e historiográficas [19].

Por su estirpe paterna (era hijo de Enrique VI), Federico pertenecía a la casa de Suabia y estaba llamado a ser emperador romano germánico; por su madre, Constanza, procedía de estirpe normanda y le correspondía el trono de Sicilia. Pero a ninguna de las dos dignidades ascendió sin esfuerzo. Tuvo una infancia y una adolescencia duras, rodeada de aventureros e inescrupulosos y cruzándose sobre él las más poderosas ambiciones de su época. A tal situación respondió desde su niñez con energía y sagacidad, y, por eso, cuando los príncipes alemanes lo eligieron emperador a los diecisiete años, lo llamaron «joven en años, viejo en sabiduría» [20].

2. Veamos ahora, muy sumariamente, cuál fue la significación general de Federico II dentro de la estructura política de su época. La Alta Edad Media vivió bajo la creencia universalista de que la cristiandad formaba una sola comunidad; que esta comunidad, siendo ya universal en potencia, estaba destinada a serlo en acto —es decir, a coindicir efectivamente en la totalidad del género humano—, una vez que fuera aniquilado el paganismo; y que dicha cristiandad, aun siendo única, estaba gobernada por dos poderes, cada uno de ellos universal «en su orden»: el poder espiritual, cuyo titular era el papa, y el poder temporal, cuyo titular era el emperador. Tal gobierno diárquico era

[17] G. Pepe, *Lo stato ghibellino di Federico II*. Bari, 1951.

[18] G. M. Sciacca, «Sulla 'modernitá di Federico II'» en *Atti del C. di S. Federiciani.*

[19] Vid. sobre el tema: K. Hampe, *Kaiser Friedrich II, in der Auffasung der Nachwelt.* Berlin und Leipzig, 1925.

[20] Cfr. M. Schipa, «Italy and Sicily under Frederik II» en *Cambridge Medieval History,* VI, p. 137.

más fácil de enunciar que de realizar, de manera que la imaginada armonía se transformó en conflicto y este en lucha abierta entre dos poderes, que ya de por sí eran universales, pero a los que la dialéctica de la lucha les obligaba a tender a convertirse en totales, es decir, a tratar de tomar a su cargo materias que, en principio, correspondían al otro, amenazando así transformar el duopolio ideal en monopolio real. La Alta Edad Media vive, pues, desde el punto de vista político interno, bajo una pugna entre poderes con pretensiones universales.

Pero la idea universalista se manifestaba también en el hecho de que la cristiandad occidental, como un todo, se sentía en antagonismo existencial con otras comunidades a las que, no sin razón, tenía por igualmente universales, tales como Bizancio, el Islam y, muy especialmente en tiempos de Federico II, los mongoles[21]. Entre estas comunidades con pretensiones universales, la mayor significación correspondió al Islam, es decir, al pueblo que, respondiendo a la llamada de su profeta, sintió efectivamente una vocación de expansión universal y que durante siglos pugnó con la cristiandad por realizarla. De este modo, si desde el punto de vista interno la política de la Alta Edad Media transcurría en una lucha entre poderes con pretensiones de universalidad (emperador y Curia), otro tanto sucedía desde el punto de vista exterior: frente a la cristiandad, como comunidad con pretensiones universales, se levantaba el Islam, dotado de iguales pretensiones. Ambos pueblos constituían comunidades político-religiosas, y, por eso, la guerra contra el Islam era siempre justa, pues era guerra de Dios, la guerra bajo el signo de la cruz (cruzados), mientras que las guerras entre cristianos eran, en principio, injustas, eran un engaño del diablo *(diabolica fraus)*, debiendo legitimarse en cada caso por la justicia de su causa y por el modo de realizarla[22]; estaba prohibida la alianza

[21] Que originó un famoso manifiesto de Federico a los reyes cristianos.

[22] En su modo de conducción, la guerra entre los cristianos tenía carácter agonal, es decir, estaba sujeta a reglas que debían respetarse

con los infieles a la que se reputaba impía *(impium foedus)*, incompatible con la unidad de la cristiandad y con el carácter existencial de la lucha contra los sarracenos, con los cuales no cabía propiamente paz, sino tregua. La guerra contra los infieles podía ser llevada a cabo bien por toda la cristiandad (cruzadas), bien por un reino particular, pero aun en este caso se consideraba que representaba al cuerpo total de los fieles en lucha contra todo el *consortium infidelium* [23].

Sin embargo, bajo esta estructura universalista, la Alta Edad Media encerraba una infraestructura no ya particularista, sino localista, pues sucedía que la vida real del hombre se movía dentro de espacios y horizontes muy restringidos. La consecuencia política de esta situación fue que si por un lado se reconocía al Imperio —como institucionalización de la idea universalista—, por el otro, los pueblos se organizaron bajo la dispersión de poderes característica del feudalismo, como forma política acorde con el localismo de la época. Entre estos dos polos contradictorios se mueve la idea del reino, tenazmente defendida por los reyes frente a las pretensiones del Imperio y frente a las apropiaciones de poderes por los señores y corporaciones, idea que con paso lento pero seguro, y al hilo de las transformaciones sociales y económicas producidas a lo largo del tiempo, entre las que destacan la formación de las ciudades, el movimiento de liberación de los siervos de la gleba y el surgimiento del estamento profesional de los juristas, va superando las fuerzas disgregadoras y formando unas unidades políticas destinadas a convertirse en soberanas con el transcurso del tiempo.

Trazado de modo somero el cuadro de la época, nos toca

con independencia de su eficacia e incluso de su oposición al éxito militar. La guerra contra el infiel era, en cambio, una guerra existencial, sin normas, brutal y orientada exclusivamente por el éxito militar. Sobre la guerra agonal cristiana vid. K. G. Cram, *Iudicium Belli. Zum Rechtscharakter des Krieges im Deutschen Mittelalter*. Münster-Koeln, 1955.

[23] Cfr. G. Vismara: *Impium Foedus. La illecitá delle alleance con gli infideli nella respublica christiana medievale*. Milano, 1950.

ver ahora cuál fue la significación de Federico II con respecto a estas situaciones y tensiones.

a) Con Federico II llega a su máxima tensión la pugna entre los dos poderes cristianos con pretensión de universalidad. Toda su vida transcurrió en medio de una intensa lucha contra la Curia llevada a cabo ora con las armas, ora con argumentos jurídicos, ora con el libelo. Su muerte significó la derrota definitiva del Imperio y la victoria pírrica de la Curia. En lo sucesivo, el enemigo de la Curia no será un poder universal, sino los reinos particulares; el próximo acto del drama de la lucha entre el poder espiritual y el temporal lo constituirá la captura del papa Bonifacio VIII el 8 de septiembre de 1303 por gentes al servicio del rey de Francia no mandadas por un noble, sino —signo del cambio de los tiempos— por un tortuoso jurista. Con Federico se cierra, pues, hasta nuestro tiempo, la época de los poderes universales; su muerte quebranta lo que Eder llama «el eje del mundo medieval», es decir, la idea papa-emperador, que, desde el año 800, había dominado el mundo cristiano[24]. En lo sucesivo, el Imperio se dispersará en una pluralidad de Estados y, dos siglos y medio más tarde, la unidad de la Iglesia en una pluralidad de Iglesias.

b) Con Federico finaliza también la actitud de enemistad existencial entre la cristiandad y el Islam. No era la primera vez que, faltando a los principios a que antes hemos aludido, algún poder cristiano (ciudades italianas y reinos hispánicos) hizo pacto impío con los infieles. Pero Federico era la más alta de las dignidades políticas de la cristiandad y sus actos en este respecto tenían una significación más decisiva que los realizados por pequeños reinos o ciudades. Aparte de sus tratados de amistad con el rey de Túnez y de sus buenas relaciones con otras potencias y dominaciones musulmanas, hay en su vida un acto de extraordinaria significación: comprometido a realizar una cruzada

[24] K. Eder, *Deutsche Geisteswende zwischen Mittelalter und Neuzeit.* Leipzig, 1937, p. 29.

para rescatar el sepulcro de Cristo, en 1228 parte, por fin, a ella, pero lejos de combatir con el sultán pacta con él y obtiene, mediante tratado, la ciudad de Jerusalén. La cruzada ha perdido todo el patetismo y significación de la época anterior para convertirse en una actividad diplomática. Ya no hay antagonismo existencial con el infiel, sino que es posible entenderse con él. A partir de la época de Federico, las relaciones entre los mundos cristiano e islámico entraron en un período de equilibrio que duró hasta el siglo XV, en que los musulmanes conquistan Constantinopla y los cristianos Granada.

c) El Sacro Imperio Romano Germánico fue una estructura política que, prescindiendo de la metafísica que lo informaba, puede caracterizarse sumariamente del modo siguiente: *a')* por una pretensión a la hegemonía universal sobre los reyes (no directamente sobre los pueblos) cristianos, derivada del hecho de ser considerado como la primera de las dignidades políticas y de serle reconocida al emperador la *auctoritas* que ello conllevaba; *b')* por constituir, dentro de la unidad de la cristiandad, algo que podemos denominar un «gran reino», es decir, un reino extendido sobre un ámbito territorial que, para la época, constituía un «gran espacio», desde luego superior al de cualquier otro reino. Este gran reino —sobre el que el emperador no solo ejercía *auctoritas,* sino también *potestas* [25]— se caracterizaba por la organización irracional, abigarrada, pluralista y desordenada común en la época, pero acentuada, en este caso, por la gran extensión del territorio y por otros motivos sobre los que no procede detenerse aquí.

[25] *Auctoritas* no es lo mismo que poder, que *potestas.* Tiene poder quien dispone de medios coactivos para allanar toda resistencia que se oponga a su voluntad; tiene *auctoritas* quien, aun sin disponer de tales medios, condiciona la conducta de los demás en virtud de que estos le reconocen superior dignidad o una cualidad valiosa. A la *auctoritas* se la reconoce, el poder se impone; la primera condiciona la conducta, el segundo la determina; aquella precisa de la adhesión interna por parte de los seguidores, este de la simple realización de actos externos, por parte de los sometidos.

Sobre el significado de Federico respecto al primer aspecto del Imperio, ya hemos tratado anteriormente. Nos toca aludir ahora a su significación respecto al Imperio como gran reino, es decir, a lo que tenía de germánico y no de romano. En este aspecto, Federico II se encontró ante los siguientes problemas: poner orden en el caos de la ordenación política germánica; buscar una tregua en su tensión con los príncipes alemanes a fin de lograr un respiro en su luchar contra la Curia, y contener las fuerzas subversivas del tiempo, es decir, las ciudades. A tales fines, trata —mediante las leyes de 1220 y 1230-31 [26]— de dar los primeros pasos para una descentralización sistemática de la parte alemana del Imperio, transfiriendo a los príncipes eclesiásticos y laicos las atribuciones políticas necesarias para regir con mano firme y segura sus principados. De este modo, la garantía del orden se haría más cierta, y lo que el emperador alemán perdiera en extensión de poder lo ganaría en intensidad. El Imperio federiciano se compondría, pues, de un gran espacio descentralizado (países germánicos y periféricos a ellos) y de un espacio rigurosamente centralizado (Sicilia), centralización que sin duda se pensaba extender a las demás posesiones imperiales de Italia. En uno y en otro caso se trataba de resolver el problema de la organización política tomando una actitud racional, que, ante situaciones diferentes, ha de responder de modo diferente. Circunstancias históricas posteriores, que ni Federico ni sus contemporáneos pudieron prever, transformaron lo que se concibió como un nuevo modo de integración de la parte alemana del Imperio, en una vía hacia su desintegración, de manera que los principados se transformaron en algo más próximo a los futuros Estados soberanos que a los anteriores señoríos feudales, y el Imperio germánico en algo más parecido a una relación jurídico-internacional que a una relación jurídico-política. Podemos, pues, concluir que el sentido subjetivo de la política alemana de Federico fue fortalecer

[26] Tales leyes fueron la *Confoederatio cum principibus œcclesiasticis* y el *Statutum in favorem principum.* Sobre su significado, H. Mitteis, *Der Staat des hohen Mittelalters.* Weimar, 1953, p. 351 ss.

la organización del Imperio haciéndola más intensiva, pero su significación objetiva fue la de dar nacimiento a la realidad del Estado particular frente a la idea del Imperio. Mas el Estado moderno no se caracteriza solamente por su independencia de todo poder superior, sino también por la firmeza de su organización interna. Y esto fue, precisamente, lo que Federico llevó a cabo en Sicilia con plena conciencia de su realización, dando lugar a un reino absolutamente distinto de los medievales, y del que vamos a ocuparnos en el curso de este trabajo.

En resumen: el destino de Federico II fue el de cerrar la Alta Edad Media, ya que con él termina prácticamente la pugna entre poderes con pretensiones de universalidad; pero, al mismo tiempo, fue el de abrir la vía hacia la época moderna, en cuanto que su política alemana dio origen a la dispersión del Imperio alemán en Estados particulares, y en cuanto que estableció en Italia lo que repetida y quizá exageradamente se ha llamado el primer Estado moderno.

III. EL ESTADO SICILIANO

1. *Supuestos*

A) El Estado como empresa racional

Entendemos por tal un Estado construido por el hombre con plena conciencia de sus objetivos y con una adecuación racional de medios para lograrlos, un Estado que no se encuentra dado ni en la naturaleza ni en el orden espontáneo de la sociedad y que, por consiguiente, es preciso crearlo artificialmente, aunque dentro de las posibilidades reales que ofrece la situación, o, como decía Federico II, de acuerdo con «la necesidad de las cosas». Este Estado responde a la idea de empresa, puesto que consiste en una proyección racional hacia el futuro, para cuya realización se movilizan cosas y hombres, reduciendo la pluralidad de esfuerzos y de recursos a una unidad de resultados, y some-

tiéndose para ello a una organización funcional tanto más perfecta cuanto más impersonal. En sus comienzos, al Estado así concebido se le considera como especie de «ingenio», «artefacto» o «aparato de poder» (tal sentido tiene en general la palabra *lo stato* en Maquiavelo); después, a medida que la mecánica se convierte en modelo de la política y el mecanismo estatal se hace más independiente de quien lo maneja, se le considera como «máquina», idea que, de acuerdo con la filosofía dominante en la época, adquiere amplia extensión durante los siglos XVII y XVIII.

Pero dejando a un lado su asimilación a mecanismos, la concepción del Estado como empresa racional y, por ende, «artificial», es completamente moderna, en el sentido que tiene esta palabra dentro de la cronología histórica. Es tan moderna como la empresa económica respecto al gremio que la precedió o respecto a las formas de economía natural; o como la técnica impersonal, racional, objetiva y precisa (ya que se expresa en fórmulas matemáticas) iniciada en la época capitalista, frente a la técnica personal, irracional, subjetiva e imprecisa de la época del artesanado.

Pues, en efecto, la ordenación política de la Alta Edad Media no se basaba en el supuesto de que el orden político es construido por el hombre, sino en la creencia de que se encontraba ya constituido como parte integrante del orden divino y del social, de manera que al poder político no le correspondía la misión de crearlo sino, simplemente, la de conservarlo. Por consiguiente, no se expresaba tampoco en una organización racional destinada a transformar la realidad social según un esquema previsto, sino, más bien, en una «adaptación» a esa realidad. Era, como dice Hintze, «una *cosificación* del poder político en vez de una *objetivación* del mismo como sucede en el Estado moderno» [27]; es decir, que los poderes sociales eran simultáneamente y en sí mismos poderes políticos, mientras que el Estado moderno crea su propia organización de poder que, depen-

[27] O. Hintze, *Wesen und Verbreitung des Feudalismus,* en la colección de trabajos del autor *Staat und Verfassung.* Leipzig, 1941, página 77.

diendo de un solo centro, se superpone y pretende dominar a la pluralidad de poderes sociales particulares. Con todo esto queda dicho que estaba excluida la idea de empresa que, por lo demás, era contradictoria con la actitud estática del hombre medieval y con la carencia de medios de distinta índole para llevarla a cabo.

Si bien el Estado moderno como fenómeno extenso y destinado definitivamente a afirmarse, no tiene lugar hasta los siglos XVI y XVII, sin embargo, sus vanguardias aparecen ya, como antes hemos dicho, en la Baja Edad Media. Pero en la mayoría de los países se trata de realizaciones parciales y desarrolladas en medio de forcejeos y concesiones a los poderes y formas tradicionales. En cambio, en el reino siciliano de Federico II, las nuevas corrientes están llevadas a su plenitud y desarrolladas con implacabilidad lógica.

Pues, en efecto, se trata de una obra llevada a cabo con clara conciencia de su realización, dominada ya por la idea de empresa y que responde a una doble finalidad: por un lado, Federico II trata de establecer con la nueva organización del reino una base de partida segura y firme —«mi puerto seguro»—, para su lucha contra la Curia y contra las ciudades lombardas «rebeldes» al Imperio y aliadas al papa, pues la dialéctica política del tiempo había unido contra Federico II a las fuerzas del pasado y a las representativas del futuro; pero, por otro lado —pues Sicilia era para Federico no solo puerto seguro sino también «la niña de nuestros ojos»—, quiere construir un reino, en el que, según sus propias palabras, la fortaleza de la paz y de la justicia —(es decir, de los dos objetivos a cuyo cumplimiento servía el poder político, según la mentalidad medieval)— sea tan floreciente y copiosa que valga como espejo en el que todos puedan mirarse, como envidia de príncipes y como modelo de reinos [28]. No se trata de crear un simple

[28] *In eo pacis et justiciae robora sic affluenter, sic provide nutriantur, ut sit admirantibus omnibus similitudinis speculum, invidiae principum, et norma regnorum. Const. Melfiae* (cits. por la edición indicada en la nota 38). Nov. I, XCV, p. 186.

artificio al servicio de la voluntad subjetiva de poder —como sucedería más tarde con *lo stato* renacentista— sino de la objetivación de una idea que Federico siente fanáticamente: de la idea de Justicia que en su época parecía racional y técnicamente realizable en virtud de los progresos de los estudios jurídicos.

Federico II realiza su empresa contra viento y marea: contra la Curia, desde luego, pero también contra los poderes internos cuyos intereses y derechos adquiridos eran afectados por la creación del nuevo Estado, es decir, contra los señores feudales, contra las ciudades, contra los estamentos, contra las comunidades étnicas, contra las ideas y creencias vigentes; en fin, contra todas las fuerzas materiales y espirituales representativas de la tradición. Mas es evidente que, si, a pesar de dicha oposición, tal empresa pudo ser llevada a cabo, fue porque la realidad siciliana, unida a ciertas corrientes del pensamiento filosófico y jurídico de la época, ofrecía una situación que convertía al reino proyectado en una posibilidad real. La genialidad histórica de Federico consistió en convertir en efectiva esa realidad posible. Interesa, pues, que examinemos cuál era la situación siciliana, mas, para darnos cabal cuenta de ella, es conveniente que comencemos echando una ojeada a la situación general del tiempo en cuanto a las formas de ordenación política interna de los reinos.

B) Formas medievales de ordenación política

Hasta el siglo XIII, los pueblos europeos habían vivido bajo el feudalismo, dando a esta palabra un sentido amplio, es decir, más como forma de ordenación socio-política que como forma de organización jurídico-política [29]. Tal forma

[29] Entendemos por feudalismo en sentido amplio o socio-político, una constitución caracterizada por las siguientes notas: *a)* por la articulación empírica, imperfecta y asistemática de una pluralidad de unidades políticas en una unidad de estructura laxa y, por ende, débilmente consolidada; *b)* por la ruptura de la relación directa de sumisión del conjunto del pueblo al rey, de manera que solamente unos cuantos derechos y unos pocos súbditos quedan a disposición

política estaba dominada por dos ideas contradictorias, de un lado, por la idea de la unidad del reino —en la que se precontenía la futura idea del Estado— y cuyo portador era el rey, y, de otro lado, por la idea pluralista y desintegradora representada por los señores y por las corporaciones feudales.

Por diversas vías se produjo un doble proceso consistente, de una parte, en la tendencia a la consolidación y ampliación

inmediata de este; *c)* en consecuencia, por la interposición, entre el centro del poder político y la base del mismo, de una pluralidad de poderes mediatos no ejercidos como competencia derivada de un orden jurídico objetivo, sino poseídos a propio título y de los que se dispone patrimonialmente; *d)* por la inmunidad de los poderes particulares frente al poder del rey, cuyos funcionarios no pueden ejercer jurisdicción, ni percibir impuestos, ni penetrar en el territorio inmune; *e)* por el predominio de la vinculación política personal sobre la institucional; *f)* por la adaptación de la organización política a la constelación fáctica de poderes y a las circunstancias concretas de personas y lugares en vez de la organización objetiva funcional que caracteriza al Estado moderno. El feudalismo en este sentido comprende no solo las relaciones feudales estrictas —es decir, las fundadas en un pacto feudo-vasállico— sino también toda esfera de derechos públicos caracterizada por la desintegración, la patrimonialización, el pluralismo, la dispersión y la reducción a relaciones interpersonales del poder político, sea cualquiera la base de tal situación.

En cambio, por feudalismo en el sentido restringido o jurídico-político, se entiende una constitución basada exclusiva o preponderantemente en nexos jurídicos feudales, es decir, en pactos de lealtad, servicio y protección entre señor y vasallo, acompañados de un beneficio a favor de este último que lleva normalmente adherido el ejercicio de derechos jurisdiccionales y la prestación de servicio militar, y, mediante cuyos pactos, o bien una pluralidad de centros independientes se vinculan entre sí hasta formar su unidad política, o bien se descentraliza militar y administrativamente un reino, en una época cuya situación técnica y económica hace imposible o ineficiente la centralización. La constitución se compone, pues, de un cosmos de tales pactos que dan lugar a una jerarquía feudal que comenzando con el rey sigue con sus vasallos inmediatos *(capite tenentes)*, los cuales a su vez son señores de subvasallos hasta llegar al último grado de la escala, al vasallo de vasallos, que no es señor de nadie y cuyo «beneficio» es tan mínimo que solo sirve para sostener a un caballero.

La anterior distinción se corresponde con la establecida por historiadores alemanes entre *Feudalismus* y *Feudalstaat*, por una parte,

del poder real y, de otra, en la tendencia a la ordenación de los grupos más poderosos del reino *(maiores et meliores terrae)* en los tres estamentos [30] de clero, nobleza y ciudades que defienden sus privilegios amenazados por la consolidación del poder real. Los estamentos unidos en una alianza intensa o *corpus,* a la que dan el nombre de *regnum,* oponen frente único al rey y le niegan su cooperación militar o financiera para cualquier empresa exterior, su obediencia a cualquier modificación en el orden jurídico existente, y su sumisión al pago de cualquier nuevo impuesto, si los representantes del *regnum* no han sido previamente consultados y han respondido afirmativamente respecto a la conveniencia y contenido de tales medidas. *Nihil novum sine nobis,* nada nuevo sin nosotros, y *quod omnes tangit ad omnibus comprobare debet,* lo que a todos atañe debe ser tratado y aprobado por todos. Tales son los dos principios expresivos de la nueva actitud política, que da lugar a la sustitución de la ordenación feudal por la constitución estamental, con arreglo a la cual el poder político se ejerce por una dualidad formada por el rey, de un lado, y por el *regnum* —es decir, por el conjunto de estamentos privilegiados reunidos en

y *Lehnwesen* y *Lehnsstaat,* por la otra (cfr. G. von Below, *Der deutsche Staat des Mittelalters.* Leipzig, 1914, p. 443 ss.; 279 y siguientes. H. Mitteis, *Der Staat des hohen Mittelalters.* Weimar, 1953, p. 16 ss.). Según los citados autores, el feudalismo en el primer sentido tiene una tendencia negativa, centrífuga y disgregadora, mientras que en el segundo la tiene positiva, centrípeta e integradora. Lo cierto es que con la fórmula feudal pudieron crearse tantos reinos fuertes (Normandía, Inglaterra, Sicilia normanda) como débiles (reinos cristianos de oriente, que fueron quizá la estructura que más se aproxima al feudalismo jurídico político como tipo ideal). En realidad, el feudalismo reposa sobre la antinomia entre la tendencia unitaria (rey) y la pluralista (vasallos) y en la medida que predominó la primera, y la segunda fue puro instrumento de descentralización, el reino fue fuerte. Tal fue el caso de las tres monarquías antes mencionadas.

[30] Cfr. E. Lousse, *La Societé d'Ancien Régime.* París, 1943, página 269. Sin embargo, los estamentos como grupo social, pero no jurídico, son ya mencionados en el siglo IX. (Vid. Luciana de Stefano, *La sociedad estamental en la Baja Edad Media española a la luz de la literatura de la época.* Caracas, 1966, p. 36 ss.)

cortes, parlamentos o dietas— del otro, de tal modo que nada decisivo en el campo político, jurídico o fiscal tiene validez si no es acordado conjuntamente por el rey y por dichas cortes o parlamentos.

En la constitución estamental el poder político se ejercía, pues, por una dualidad[31] compuesta de dos centros: el *rex* y el *regnum*. De estos dos centros, uno de ellos, el *regnum,* en el sentido específico de la palabra[32], era nuevo. Como hemos visto, se trata de una corporación política compuesta de los tres grandes estamentos. Pero esta corporación política tenía como supuesto una unidad social subyacente, a la que se designó en el lenguaje del tiempo con distintos nombres tales como la *terra,* el país, la *patria,*, etcétera, y que, en cierto modo, pero nada más que en cierto modo, vino a significar en su época lo que más tarde significarían las nacionalidades. Se trata de una entidad sociopolítica que, por un lado, reduce a unidad superior el abigarrado localismo de la época feudal, y, por el otro, crea una unidad que se siente dotada de personalidad propia y que, por ende, introduce un particularismo dentro del universalismo de la cristiandad en el que hasta entonces había vivido Europa y cuya expresión política era el Sacro Impe-

[31] Cfr. O. Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht.* Berlín, 1868-1913, tomo I, p. 539. O. Hintze, *Typologie der staendischen Verfassungen des Abendlandes* y *Weltgeschichtliche Bedingungen der Repräsentativverfassung* en la colec. *Staat und Verfassung,* pp. 112 y 130. Von Below, *ob. cit.,* p. 182 ss. V. mi trabajo: «La constitución estamental» en la *Revista de Estudios Políticos,* núm. 44 (1949). Entre las instrumentaciones jurídicas de la constitución estamental, la más conocida es la Carta Magna inglesa (1215). Anterior a ella es el llamado fuero de León de 1188, donde por primera vez en la historia aparece el estado llano formando parte de las Cortes o parlamentos. Muy próxima a la Carta Magna no solo en la fecha sino en el estilo es la Bula de Oro de Hungría de 1222. Al siglo XIII pertenecen también los Privilegios de la Unión Aragonesa (1277).

[32] Como muchos conceptos políticos, la palabra *regnum* no tiene un significado unívoco durante la Edad Media, pero, en el sentido específico y técnico-jurídico de la palabra, se llamaba *regnum* al conjunto de los estamentos y a su representación reunida en Cortes o Parlamentos con el rey.

rio. Dichas unidades se basaban en ciertos factores culturales que, simultáneamente, homogeneizaban e integraban hacia dentro y singularizaban y desintegraban hacia fuera. Entre tales factores cabe contar el nacimiento y desarrollo de las lenguas romances que, a la vez que quebrantaron el monopolio literario y jurídico de la lengua latina, disolvieron en unidades superiores la anterior dispersión lingüística y comenzaron a plasmarse en formas cultas; la «nacionalización» de un santo (como Santiago en los reinos hispánicos, San Esteban o San Ladislao en Hungría, San Jorge en Inglaterra, San Mauricio en Alemania, etc.), que, generalmente, o fue un guerrero o se le concibe como un guerrero, de manera que el factor de integración religiosa es coincidente con el de integración política; la elevación a mitos o a símbolos de personajes o actos históricos o ficticios tales como Pelayo o el Cid en Castilla, Carlomagno en Francia y en el Imperio, el rey San Alfredo en Inglaterra, el «pacto de la sangre» en Hungría o el «pacto de Sobrarbe» en Aragón.

Pero, en cualquier caso, se trataba de unidades fundadas en la posesión de una conciencia comunitaria más o menos clara, en la sensación de coparticipación en un mismo destino histórico y en el sentimiento de vinculación existencial a un determinado territorio, actitudes derivadas, en última instancia, de la común y permanente convivencia bajo una misma comunidad política. Solo sobre esa conciencia y esos sentimientos comunitarios, constitutivos de la realidad sociopolítica de la *terra,* de la *patria* o del país, pudieron poseer los grupos estamentales la bastante cohesión para, articulándose en la entidad jurídico-política del *regnum,* oponer frente único y común al rey, dando, así, origen a la constitución estamental. Desde el punto de vista de su extensión territorial, la mayoría de estos reinos se extendían sobre un ámbito espacial que venía a corresponderse con lo que más tarde serían las «regiones» dentro de un Estado nacional.

Tal era, pues, el cuadro general de la época. Pero el reino de Sicilia ofrecía ciertas particularidades específicas que hicieron imposible el nacimiento de esa conciencia común y

de ese frente único que en unos reinos retardó la formación del absolutismo y, en otros —(Inglaterra, países nórdicos, Polonia y Hungría)— la impidió.

C) La estructura social de Sicilia

Sicilia [33], en la época de Federico II, era un pueblo no solo carente de cohesión espontánea y de conciencia comunitaria sino, además, dominado por fuertes antagonismos. Ocupada sucesiva y parcialmente por lombardos, bizantinos y sarracenos, en 1016 desembarca en ella un grupo de normando que, con su agudeza característica, se dan inmediatamente cuenta de las grandes posibilidades que ofrece el país y llaman a otros aventureros de su propia tierra. El resultado fue que luchando contra las poblaciones establecidas, contra el papa, contra Bizancio y más tarde contra el Sacro Imperio, no faltando tampoco la lucha entre ellos mismos, y sabiendo unir a su implacable energía un agudo cálculo diplomático, lograron hacerse con el país, estableciendo primero varios principados que, más tarde, reúnen en un reino *(de facto* en 1128, *de iure* en 1130) convirtiendo, así, en unidad política lo que antes estaba disperso en una pluralidad de principados y repúblicas [34].

De este modo, al ascender Federico al trono de Sicilia la población estaba formada por los siguientes grupos: *a)* los normandos, pequeños en número, dominadores del país y principales titulares de los señoríos feudales; *b)* los longobardos, que todavía conservaban algunos feudos y que habían sido asociados al gobierno por los normandos; *c)* los musulmanes, cuya condición iba desde la servidumbre hasta el

[33] El reino de Sicilia en esta época no solo comprendía la isla de dicho nombre («Sicilia aquende el Faro») sino también una parte de tierra firme («Sicilia allende el Faro») que venía a representar algo menos que la mitad de la actual península italiana.

[34] Sobre la ordenación política pre-normanda: Chalandon, *The Conquest of South Italy and Sicily by Normans* en *The Cambridge Mediaeval History,* tomo V, p. 168. Stefano, *La cultura in Sicilia nel periodo normanno en Il regno normanno.* Messina-Milano, s. a. (1931), página 127.

desempeño de cargos en la corte pasando por el artesanado y las actividades intelectuales; *d)* los bizantinos, que desempeñaban algunos cargos locales; *e)* los judíos, cuya condición era la habitual en la época. Tan heterogénea población hablaba tres lenguas: italiana, griega y árabe, cada una de ellas perteneciente a una rica y distinta cultura. La diversidad étnica complicaba, además, la ordenación social ya que cada grupo tenía su peculiar estructura [35].

Esta situación encerraba importantes consecuencias para la ordenación política, pues no teniendo las poblaciones nada de común y concorde, y sí mucho de heterogéneo y discorde, mal podían poseer esa conciencia de *terrae* o *patriae* generadora del frente único que operó en otros países como supuesto de la constitución estamental. En cambio, tal heterogeneidad y antagonismo facilitaba, e incluso impulsaba, la dominación por un poder fuerte y centralizado: los normandos pudieron atacar a los musulmanes como infieles y a los bizantinos como heréticos, contando así con el apoyo de las otras poblaciones, pero, a su vez, sofocaron rebeliones de las poblaciones cristianas utilizando tropas musulmanas; por otra parte, solo un poder fuerte, centralizado y superpuesto a tan desintegrada sociedad podía mantenerla coherente y reducirla a unidad y orden. Tales eran, pues, las posibilidades ofrecidas por la situación de Sicilia para la instauración del «primer Estado moderno».

D) El reino normando siciliano

Pero, además, para tal empresa, contaba Federico con un antecedente tan importante que no es aventurado afirmar que el Estado instituido por él se encontraba en germen en el reino ya establecido por los normandos. Los normandos tuvieron una gran importancia en la historia política de Europa, y no tanto porque trajeran consigo nuevas formas políticas —pues adoptaban la civilización de los países

[35] Sobre la ordenación social: Leich, *Lo stato normanno en Il regno normanno*, p. 44 ss. Stefano, *ob. cit.*, en el número anterior.

en que se establecían—, cuanto por su extraordinaria capacidad de desarrollar hasta sus últimas consecuencias las posibilidades ofrecidas por las formas existentes para la construcción de reinos firmes y relativamente centralizados. Tenaces, enérgicos, rapaces, disciplinados, duros, calculadores, agudos y astutos, supieron ver y aprovechar los elementos que encerraba la ordenación feudal para la formación de unidades políticas fuertes. Consolidados en Normandía (911), partieron desde allí a la conquista de Inglaterra (1066), a la que organizaron con un grado de eficacia entonces desconocido, y llevaron a cabo la más amplia obra de administración racionalizada de su tiempo: el catastro o *Domesday Book* de Guillermo el Conquistador. Y de Normandía partieron también para Italia, donde, una vez constituido en reino, organizaron un sistema político cuyas líneas generales pasamos a reseñar.

Por lo pronto, y como quiera que constantemente tuvieron que hacer frente a las rebeliones internas y a las guerras externas, hubieron de tener su aparato de dominación permanentemente en forma, pues solo así podían pervivir. La construcción de tal aparato se hizo sobre los modelos del tiempo, entre los que destacan la organización feudal de Normandía, las instituciones eclesiásticas y la racionalizada organización fiscal de los árabes.

El rey estaba investido de una autoridad y de un poder superiores a los de la mayoría de los monarcas de su época. Se considera rey «por la gracia de Dios», fórmula nada inocente sino de un claro sentido polémico, contra el papa y contra el pueblo, y significativa de que el poder no había sido recibido de ellos sino directamente de la divinidad, lo que, prácticamente, equivalía a dotarlo de carácter originario. Se da el título de *sacra maiestas,* hasta entonces reservado a los emperadores y, como corolario, pone en vigor a una ley del Digesto que equipara el delito de lesa majestad al sacrilegio. Todos los habitantes del reino le deben lealtad inmediata, sin que pueda ser interferida ni disminuida por una relación feudal de cualquier especie.

Frente a la ordenación jurídica de la Edad Media según

la cual el derecho es una creación consuetudinaria, el rey normando recaba con éxito la facultad y el monopolio de creación de normas jurídicas, si bien, teniendo en cuenta la variedad de los pueblos del reino, dejó subsistentes las costumbres que no repugnaran a las nuevas leyes. Frente a la dispersión de las facultades jurisdiccionales y administrativas, características de la época, la monarquía normanda centraliza tales facultades valiéndose para ello de dos vías: la instauración de un feudalismo racionalizado, en el sentido jurídico del concepto, y que tiende a convertir a los señores más en agentes del rey que en poderes autónomos; y —en especial desde los tiempos del rey Rogelio II (reinó de 1130 a 1154)— la instauración de una burocracia construida bajo modelos eclesiásticos, bizantinos y árabes, cuyo centro es la Magna Curia o consejo-tribunal del rey, de la que derivaba una jerarquía de jueces y de funcionarios que hacían omnipresente el poder del rey y que, según un cronista de la época, instituyeron perfecta paz y tranquilidad en todo el país [36]. De este modo, el reino normando, si bien mantuvo todavía la organización feudal, incluyó, junto a ella, una característica fundamental del Estado moderno, a saber, la creación de un aparato de poder superpuesto a la sociedad, mientras que en la época anterior los poderes sociales eran en sí mismos poderes políticos.

E) La nueva ordenación de Federico II

Como tales instituciones no se desarrollaron el tiempo suficiente para conformar en hábitos la vida siciliana, su eficacia dependió de la energía personal de los reyes. El hecho fue que el reino, después de la muerte de Guillermo II (1189), cayó en una tremenda anarquía en la que los señores laicos y eclesiásticos usurpaban los derechos de la corona y los de los súbditos. Ante esta situación, Federico

[36] Sobre el Estado normando, vid. *Il regno normanno* antes citado. Chalandon, *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile*. París, 1907 y (del mismo autor), *The Norman Kingdom of Sicily en The Cambridge M. Hist.*, V.

se dispone, según sus propias palabras, a restaurar el orden del reino «de tal modo que todo sea aclarado por el derecho y que todo sea conducido a la justicia» [37]. La obra emprendida culmina jurídicamente en el *Liber Augustalis* o Constituciones de Melfi, promulgadas en esta ciudad ante una Curia Magna en el año 1231 que junto a las normas establecidas por el propio Federico II recogen las de sus antecesores y a las que en los posteriores años se van añadiendo nuevas leyes *(Novellae)* [38]. El nuevo cuerpo jurídico es considerado por Federico como una acción de gracias a Jesucristo [39], pero también como una reparación al derecho, constantemente violado en la época anterior: «No crea la posteridad —dice— que hemos compilado el presente libro de Constituciones tan solo por el amor a la gloria, sino que lo hemos compilado para reparar en nuestra época el ultraje inferido al Derecho en el pasado cuando su lengua estaba muda» [40]. Sobre la importancia de las Constituciones desde el punto de vista de su contenido, remitimos al lector a las páginas siguientes. En cuanto su forma, se trata de un código redactado en estilo mayestático, en el mejor latín jurídico y la mejor retórica política de la época, a la que tan aficionado era Federico: *Pulchre dictata est haec lex,* apunta el glosador Andrea de Isernia, y su elegancia la hace digna, escribe Mateo de Aflictis, de que sea aprendida de memoria por la juventud *(Ista constitutio est multum ele-*

[37] Huillard-Bréholles, *ob. cit.,* en la nota siguiente, tomo II, página 110.

[38] Las *Constituciones Melfiae* o *Liber Augustalis* fueron impresas por vez primera en 1475, siguiendo una serie de ediciones entre las que destacan las de Nápoles (1773 y 1786). Después, han sido publicadas por J. L. A. Huillard de Bréholles en el tomo IV de su *Historia Diplomaticae Friderici Secundi,* siete tomos, el primero de ellos, *Introduction,* contiene un estudio general sobre Federico II. París, 1852-61. En el presente trabajo citamos las Constituciones por esta edición. El libro de G. de Vergontini, *Studi sulla legislazione imperiale di Federico II in Italia.* Milano, 1952, se refiere solo a las leyes contra los heréticos del año 1220, pero no a las constituciones de Melfi.

[39] *Const. Melfiae, Proemium,* p. 4.

[40] *Const.,* lib. III, tít. XCIV, p. 176 ss.

gans, et tota esset memoriae commendata a iuvenibus) [41]. Pero el nuevo reino y el orden jurídico en que se expresó respondían a una idea política cuyas líneas generales pasamos a exponer.

2. *La idea política de Federico II*

A) Origen, justificación y naturaleza del poder político

En el proemio de las Constituciones de Melfi, Federico, partiendo de la imagen bíblica de la Creación, a la que interpreta en términos acentuadamente jurídicos y no sin cierta influencia averroísta, nos dice que Dios, al crear el mundo, creó al hombre como la más digna de las criaturas, si se exceptúan los ángeles, haciéndole libre bajo la sola condición de someterse a los preceptos de la ley de Dios. Pero el hombre usó de su libertad para violar la Ley y cayó en el pecado que se transmitió de generación en generación. Como consecuencia, advinieron los odios, las discordias y el reparto de la propiedad hasta entonces indivisa, de tal manera que el género humano quedó en trance de aniquilarse a sí mismo, amenazando con ello destruir la obra toda de la Creación. «Y aconteció, así, que por la necesidad natural de las cosas, no menos que por la Providencia divina *(ipsa rerum necessitata cogente, nec minus divinae providentiae)*, fueron creados los príncipes de los pueblos por medio de los cuales pudiera frenarse la licencia de los delitos, haciéndolos árbitros de la vida y de la muerte y encargados de establecer, como ejecutores de la Providencia divina, la fortuna, el destino y la condición que corresponde a cada uno» [42]. Pues, «de cierto que si el hombre se sacudiera el yugo de tales gobernantes y si no se despojara de su libertad natural, al haber posibilidad de ultraje impune, es palmario que el género humano habría perecido. De donde surge

[41] Cit. por Kantorowicz, *The King's Tow Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton, 1958, p. 98.
[42] *Const.* Proemio, p. 4.

necesariamente que la naturaleza ha de subordinarse a la justicia y la libertad al derecho... y, por eso, sobre el hombre ha sido puesto el hombre» [43]. La caída tiene, pues, consecuencias objetivas y necesarias que no se pueden eludir; puesto que el hombre es malo, preciso es que haya algo y alguien que le impidan hacer el mal a otros que, en última instancia, es hacerse el mal a sí mismo y a su Creador, preciso es que se someta a la Justicia y a aquellos que la establecen y la guardan en la tierra, y a cuya cabeza, por designio divino, se encuentra la majestad imperial *(quae inter homines sumus in preeminenti culmine constituti)* [44].

Tal es el resumen de la doctrina del origen y de la justificación del poder político mantenida por Federico, doctrina en la que se integran dos momentos que teóricamente parecen opuestos, pero que políticamente resultan complementarios; el uno, firmemente enraizado en el pasado; el otro, mirando hacia la modernidad, cualesquiera que sean las fuentes de las que ha derivado. La idea de que el poder político es una consecuencia del pecado, pero que se justifica en cuanto se convierte en manifestación de la gracia e instrumento de la Providencia, en cuya virtud se conserva y no perece el género humano, es una tesis que, enérgicamente formulada por la patrística, informó el pensamiento político hasta el siglo XIII. En cambio, la tesis de que el poder político se origina y justifica «por la necesidad de las cosas» es un pensamiento nuevo y de tan extraordinaria significación que Kantorowicz no duda en afirmar que «es asombroso cómo Federico II casi con una sola palabra transforma la imagen medieval del Estado y la colma de vida moviente» [45]. Se trata de un impacto de la filosofía

[43] Cfr. W. Schetzel, *Der Staat.* Wiesbaden, s. a., p. 93.

[44] *Const.* I, 7, p. 12.

[45] Kantorowicz, *Kaiser,* p. 224. Sin embargo, la modernidad no radica tanto en la simple enunciación, de la que podrían encontrarse antecedentes incluso en la patrística (cfr. en F. Flueckiger, *Geschichte des Naturrechtes.* Zurich, 1945, p. 253 ss., la similitud de conceptos con un texto de Teodoreto), cuanto en lo enérgico de la afirmación y, sobre todo, en el hecho de que informa el resto del pensamiento y la actividad política de Federico.

aristotélica que, poco más tarde, se convertirá en doctrina dominante del mundo cristiano, lo que no es incompatible con que dicha idea se originara también en una secularización del concepto cristiano de Providencia [46] o con que esté influida por la filosofía averroísta preocupada de buscar intermediarios entre Dios y las criaturas [47].

En todo caso, y cualesquiera que sean sus fuentes, la idea de que el poder político se basa no solo en la Providencia sino también en la «necesidad de las cosas» significa la apertura del proceso de secularización del Estado, significa un jalón decisivo en el desarrollo del espíritu laico que desde el siglo XIII informó a la Edad Media, significa que, más allá de sus razones teológicas, las cosas tienen una propia fuerza estructuradora, y que en tal lógica de las cosas radica también el origen y justificación del poder político [48]. Las consecuencias de este cambio de visión no se harían del todo patentes hasta Maquiavelo, para quien la *necessitá* está más allá de todo juicio moral o jurídico. Pero

[46] Siendo la Providencia el orden establecido por la razón divina para dirigir el mundo hacia sus fines, cabía excluir la intervención de la divinidad y quedarse con el orden racional establecido por ella. En realidad la famosa doctrina del orden natural de los siglos XVII y XVIII —que tiene tras de sí la concepción religiosa deísta— no significa otra cosa que una secularización de la Providencia.

[47] S. Scimé, *L'influsso di Federico II negli orientamenti del pensiero filosofico medievale* en *Atti,* p. 130.

[48] En lo que se refiere a su concepción naturalista, la doctrina de Federico tiene ciertas afinidades con la de Santo Tomás de Aquino, regnícola siciliano del emperador, pariente de algunos de sus más inmediatos colaboradores, y alumno durante ocho años de la Universidad de Nápoles en la que era preceptiva la enseñanza aristotélica. También para Santo Tomás, la comunidad política es una creación natural, pues responde a la naturaleza del hombre que, habida cuenta de su insuficiencia, necesita de sus semejantes, siéndole, por consiguiente, innata la vida socio-política. La comunidad política, en cuanto que responde a un orden natural y racional, tiene en sí misma un valor positivo que se hace presente incluso en la comunidad política pagana, ya que la gracia no anula a la naturaleza sino que la perfecciona. En este sentido Santo Tomás abre brecha en el pensamiento político tradicional y, con ella, una vía que conduce hacia la secularización de la política, inaugurando, así, lo que se ha llamado «naturalismo político aristotélico-tomista». Mas como la gracia

entre tanto supone una crisis de la idea del «reino de Dios», que había predominado en la época anterior, para dar paso a una justificación laica del Estado y a la conversión del poder en una relación puramente humana despojada de toda trascendencia. Ahora ya no se considerará a Cristo como centro de la sociedad, sino a la Justicia que da orden a dicha sociedad: a la sociedad cristocéntrica sucede la sociedad iuscéntrica y, en consecuencia, al teólogo sucederá el jurista en el manejo del reino.

Tal es la significación de la doctrina de Federico desde el punto de vista del pensamiento político; manteniendo enérgicamente la doctrina entonces clásica introduce, sin embargo, una totalmente nueva. Pero en la dialéctica política de Federico, tales ideas no aparecen como contradictorias sino como complementarias, apoyándose una en otra hasta justificar la pretensión a un poder político de extraordinaria dignidad e intensidad. El emperador es un instrumento de

perfecciona a la naturaleza, resulta que la comunidad política, aun teniendo existencia natural autónoma, queda incorporada al gobierno divino y providencial del mundo.

Pero hay diferencias decisivas entre la concepción de Federico y la de su regnícola Santo Tomás de Aquino. Para el primero, el hombre es insociable por naturaleza, mientras que para el segundo es sociable. Se desprende de ello que, mientras que para Federico la comunidad política es una organización artificial creada para reprimir las tendencias antisociales del hombre, en cambio, para Santo Tomás es una forma que emerge como grado superior del desarrollo espontáneo de la sociabilidad humana. Por eso, mientras que el emperador afirma el primado del rey sobre el pueblo, el doctor, en cambio, afirma el primado del pueblo sobre el rey, y desarrolla su conocida doctrina de la legitimidad de la resistencia al poder arbitrario o injusto. En sus líneas generales, la distinción entre el punto de vista de Federico y el de Santo Tomás es análoga a la que podría hacerse siglos más tarde entre la concepción de Hobbes y Spinoza, por una parte, y la de Pufendorf, Wolf y Tomasio, por otra; para los primeros, fuera del Estado no hay sino desorden y caos, guerra de todos contra todos que impide el desarrollo de la civilización y de la cultura; para los segundos, la situación de naturaleza encierra un cierto orden y posee unas propias normas de convivencia que hacen posible la vida social, de manera que la función del Estado no es tanto la de crear el orden como la de perfeccionarlo y hacerlo seguro.

la Providencia divina y una necesidad de la razón; por designio divino y por razón natural es el salvador de la humanidad, que si no fuera por él perecería; es parte integrante del orden cósmico y creador y guardián del orden terrenal y, en consecuencia, reúne en sí mismo los poderes de Dios y los de la razón.

Si se sustituye el emperador por la entidad abstracta del Estado, tenemos ya en tales principios las ideas básicas del Estado moderno. Como resultado de la síntesis de ambos conceptos —Providencia y razón natural— puede no solo exigir obediencia en virtud de razones jurídicas, sino también una adhesión más honda, derivada de la intensa *auctoritas* que le confiere su origen, y contraponer a la *fides* eclesiástica la *fides* imperial, y, por tanto, asimilar la rebelión al sacrilegio y considerar al rebelde como hereje al que se aplica, en consecuencia, la pena del fuego; pero como sus poderes se basan además en la verdad de la razón, resulta que la rebelión es una *superstitio* y el retorno a la lealtad una *conversio,* de manera que el reconocimiento de la autoridad imperial significa el «abandono de la mentira para volver a la verdad» [49]. Y así como el papa es infalible en materia dogmática, así lo es el emperador en lo que respecta a la justicia, constituyendo, por tanto, sacrilegio discutir sus decisiones y preceptos [50].

Como dice certeramente H. M. Schalter, «Federico II no mundanizó lo espiritual, sino que espiritualizó y dio carácter eclesiástico a su dominación profana» [51]. Pero no sería certero afirmar, como lo han hecho otros, que Federico II pretendió construir una Iglesia política, una especie de cesaropapismo. De lo que trató, en realidad, fue de investir al orden político de la máxima justificación, de tal modo que pudiera sustentarse ideológicamente sobre sí mismo y no depender de una justificación derivada de otro poder terrestre. Por eso, a la razón de la necesidad natural, a que antes hemos hecho mención, se añade la apropiación de la

[49] A. de Stefano, *L'idea imperiale,* p. 72.
[50] *Const.* I. IV, p. 9.
[51] Cit. por Kantorowicz, *The King's Two Bodies,* p. 119.

máxima espiritualidad, a cuyo fin el emperador y los juristas han de entrar a saco, para aplicárselo al Estado, en aquello que, en la época, poseía tal carácter de máxima espiritualidad, es decir, en los conceptos y representaciones eclesiásticas [52]. Con todo ello, no solo se privaba a la Iglesia del monopolio espiritual, sino que, además, se sustentaba al Estado sobre una firme base ideológica. Tal actitud, que significaba un renacimiento de la idea pagana según la cual el orden político es la revelación del poder divino en la historia, la encontramos de nuevo en Hobbes o en la «religión civil» de Rousseau, hasta llegar a los Estados totalitarios de nuestro tiempo, que equiparan de nuevo la disidencia política con la *superstitio* o con el crimen contra el orden salvador.

Como hemos visto, el emperador no solo representa a la Justicia, que irradia sobre él desde el cielo, sino también a la verdad. Se considera, incluso, como «conocedor de las cosas naturales» y como especialmente capacitado para penetrar con su inteligencia en los arcanos de las cosas y llegar a conclusiones lúcidas, pues los césares, dice, se distinguen de otros hombres en que «ven más dentro de las cosas y obran más sabiamente» [53]. Consecuencia de este pensamiento fue que la cultura y la sabiduría adquirieran una importancia de primer rango para la política, y de lo que fue expresión institucional la creación en 1224 —con los mejores profesores extranjeros que fuele dado reclutar— de la Universidad de Nápoles, a fin de que «los sedientos y hambrientos de doctrina, encontrando en el reino donde saciar su avidez, para que no se vean obligados a peregrinar en busca de ciencia y a mendigarla por tierra de otros» [54]. A esta finalidad de carácter general se unía la muy concreta de poseer un propio

[52] Sobre la transferencia de las ideas y representaciones eclesiásticas a la política, vid. mi libro *El reino de Dios, arquetipo político.* Madrid, 1959.

[53] Stefano, *La cultura,* p. 153.

[54] La primera fundada por un poder laico fue la de Palencia, instituida por Alfonso VIII de Castilla, en 1212. Sin embargo, la Universidad de Nápoles por sus fines y por la organización de sus estudios tenía una intención mucho más política que la de Palencia.

centro de formación para los juristas y funcionarios que necesitaba la nueva orientación del gobierno del reino, y a la que volveremos a referirnos más adelante. A las leyes y a las armas que, según un conocido texto del Digesto, constituyen el supuesto y ornato de la majestad imperial, se añaden ahora las letras y las ciencias. Nos encontramos ante un modelo nuevo de príncipe: no es que la sabiduría no tuviera estimación por parte de los príncipes medievales, pues, por el contrario, existía una rica literatura sobre «Espejos de Príncipes» destinados a enseñar su oficio al gobernante. Pero se trataba de una sabiduría que tenía como supuesto la práctica de las virtudes cristianas, mientras que ahora nos encontramos con un concepto del saber político no solo dirigido al conocimiento de la virtud sino al conocimiento de las cosas tal y como son. Es ya el *príncipe savio* que deseaba Maquiavelo, si bien su creencia de ser agente de la Providencia y fuente de la Justicia lo colocan lejos de la *virtú* maquiavélica.

B) Misiones del Poder Político

Federico mantiene, en principio, la concepción medieval según la cual las misiones del poder político son: *a)* la defensa de la Iglesia contra sus enemigos internos (herejes) y externos (paganos), y *b)* asegurar la paz a los pueblos y, una vez pacificados, ordenar su vida según la Justicia, «que está unida a la paz como hermana a hermana»[55].

a) La defensa de la Iglesia

Federico II estuvo en constante lucha con la Curia, fue excomulgado varias veces, la propaganda curialesca le prodigó los más tremendos epítetos, en su pensamiento está presente más de un momento pagano, y su metafísica política significa la ruptura del monopolio espiritual de la Iglesia. Parece, sin embargo, que nunca dejó de considerarse hijo de la Iglesia y que siempre estimó que su misión era la

[55] *Const.*, Proemio, p. 4.

de servirla con la espada temporal. Promulgó en 1220 [55 bis] sus famosas leyes contra los herejes, cierto que en una época en la que necesitaba del apoyo de la Curia, y que más tarde aplicó también a los delincuentes políticos como consecuencia de la equiparación entre rebelde y hereje. Pero, en todo caso, considerando la dignidad imperial de origen tan divino como la papal, no veía razón alguna para que el Imperio le quedara sometido en las cosas temporales, que competían completamente al emperador y, por eso, Federico no duda en promulgar o renovar diversas leyes sicilianas que lesionaban la situación económica de algunos institutos eclesiásticos y que sustraían a los tribunales canónicos el conocimiento de ciertos delitos cometidos por los clérigos, quebrantando, así el tradicional privilegio del fuero eclesiástico, como tampoco dudó en perseguir enérgicamente a ciertas órdenes religiosas, en los tiempos de pugna con la Curia. Y distinguiendo también entre el cargo papal y sus titulares (distinción originada, por cierto, en el derecho canónico), no se siente obligado a someterse a los mandatos arbitrarios de estos [56]. En realidad, parece que quiso una Iglesia puramente espiritual, programa que si bien tenía como consecuencia convertir en políticamente inerme al más fuerte de los enemigos del Imperio, no puede, sin embargo, afirmarse que respondiera totalmente a motivos de oportunismo político, puesto que iba acorde no solo con sus hondas convicciones filosófico-políticas, sino también con las enérgicas corrientes espiritualistas de su tiempo representadas ante todo por Joaquín da Fiore y San Francisco de Asís. Pero, en todo caso, se trata de un problema que solo nos interesa marginalmente.

[55 bis] Vid. el libro de Vergontini cit. en la n. 38.

[56] «No se asombre la Iglesia universal y el pueblo cristiano si no nos sometemos a la sentencia de tal juez. Ello no es por desprecio del oficio papal o de la dignidad apostólica, a la que declaramos que todos debemos someternos y Nos más que nadie, sino por los errores y las exageraciones del titular actual, que se muestra indigno de ocupar tal puesto.» *(Regesta Imperii,* tomo V, p. 2.431.)

b) La paz y la justicia

La idea de que la función del poder político se resumía —además de la defensa de la Iglesia— en el mantenimiento de la paz y de la Justicia, era un lugar común medieval. Según el pensamiento dominante, la Justicia tenía primacía sobre la paz, pues a la paz no se la concebía solamente como exclusión de la violencia sino, sobre todo, como «concordia», y mal podía haber concordia si el orden establecido no se sentía como justo.

La relación entre ambos términos era exactamente la inversa de la que predominaría en la época moderna, más bien colocada bajo el primado de la paz —a la que se llamaría «orden»— y de la que se tiende a excluir la idea de concordia para concebirla como pura seguridad externa [57]. El primado de la Justicia supone el de la ética sobre

[57] El pensamiento moderno, en efecto, al distinguir rigurosamente el derecho de la moral, reduciendo aquel al mero cumplimiento de actos externos, y al tratar de defender la esfera de la libertad individual frente al Estado, ha tendido a limitar este a la garantía del mero orden exterior. En virtud de ello, la idea de «concordia» pasa a segundo plano, o se la da como supuesta, por pertenecer a la realidad subestatal de la comunidad nacional sobre la que se erige el Estado. En consecuencia, solo en los momentos de honda crisis, cuando está en cuestión la existencia misma de la nación (por ejemplo: por una guerra exterior), o su unidad sustancial (por ejemplo: ante hondos antagonismos internos) se apela de nuevo a la «concordia».

Toda organización política y, así también el Estado moderno, pretende armonizar el «orden», y la «justicia». Lo mismo sucede con los programas políticos: el revolucionario, aun dando primacía a la justicia, entiende que solo su concepción de la justicia puede traer el verdadero orden, mientras que el conservador estima que no hay justicia que pueda aplicarse sobre el caos, y que en el orden existente se da justicia posible dentro de la situación histórica dada. Pero, en caso de antagonismo entre ambos términos —orden y justicia— el revolucionario *radical* prefiere la justicia al orden: *fiat iustitia et pereat mundi,* es su consigna; mientras que el conservador se define en la famosa frase de Goethe: «prefiero la injusticia al desorden». El Estado moderno, tanto en su versión absolutista como en la liberal ha tendido a dar, *en caso de conflicto,* predominio al orden, pero, naturalmente, ha sido sacudido, de tiempo en tiempo, por las revoluciones orientadas por la idea de justicia.

la política y, por consiguiente, estaba destinado a sufrir una inversión cuando la política se independizó de la ética dando paso a la «razón de Estado». La posición de Federico es que ambos términos son tan correlativos como una hermana a otra hermana, pero dentro de esta correlación, la paz adquiere primacía empírica sobre la Justicia: primero, hay que establecer la paz, hay que imponer y asegurar un orden pacífico de convivencia, y, después, estructurarlo con arreglo a la Justicia, pues, la Justicia —dice— se origina de la paz y sin el cultivo de esta no puede prosperar aquella [58].

Sin embargo, el fin último del poder político, su razón de ser, es la Justicia, cuya idea siente Federico patéticamente: la finalidad del Estado es servir a la realización de la Justicia, los funcionarios son sacerdotes *iustitiae,* su soborno se asimila a simonía, su organización forma el *ordo* de la Justicia al que se quiere animar del espíritu de una orden religiosa, la Justicia acompaña al emperador en todas sus operaciones y los rebeldes no pueden soportar el fulgor de su mirada, «por temor a la Justicia» [59]. Es más, en Federico II se muestra una de las revoluciones espirituales más importantes de la historia política de Occidente: la sustitución de la sociedad cristocéntrica por la sociedad centrada en torno a la Justicia.

La sociedad de la Alta Edad Media era concebida como un «cuerpo místico», cuya cabeza era Cristo y cuya unidad se producía por vía sacramental. Es decir, se ingresaba en ella, mediante el bautismo, de modo que los no bautizados estaban al margen de la sociedad [60], y se integraba permanentemente mediante la eucaristía, de manera que los excomulgados quedaban fuera de toda relación social. Se trata,

[58] *Const.,* Proemio, p. 4; I. C. Kantorowicz, *Kaiser,* 207 ss.

[59] Stefano, *L'idea,* p. 68.

[60] Vid. mi libro cit. en la nota 52. Los judíos tenían un *status* que les colocaba en situación social marginal. Vivían en comunidades separadas del resto de la ciudad y regidas por sus propias autoridades, comunidades que recibían el nombre jurídico y genérico de *universitas iudeorum* y los populares de aljamas, gethos, etc. Un gran número de leyes comunes a la cristiandad y, entre ellas, la de la prohibición de la usura, no regían para los judíos. Así, por ejemplo,

pues, de una sociedad en la que el momento religioso y el político se encontraban indiferenciados. En cambio, a partir del siglo XIII, se abre paso la idea de la Justicia como constitutiva de la sociedad, como *mediatrix* entre el orden de la Providencia y el orden político. Y así como la sociedad cristocéntrica se institucionalizaba durante la Alta Edad Media, en la corporación única y total de la Iglesia, de la que formaba parte como uno de sus «oficios», el orden político, así la sociedad centrada en la Justicia se institucionalizará en el Estado, que se manifestará como segunda sociedad perfecta junto a la Iglesia; así como antes no había más saber que el teológico, así surgirá ahora el saber laico de los juristas, justificado por su servicio o ministerio de la Justicia (de ahí el nombre de *sacerdos iustitiae*); así como antes el clérigo servía indistintamente en las cancillerías eclesiásticas y reales, así, ahora, el funcionario del Estado será el *iurisperito*.

Pero, como más arriba hemos dicho, esta idea de la Justicia y su correspondiente institucionalización, se desarrollarán mediante una aplicación a la sociedad laica de los esquemas religiosos y eclesiásticos. Hemos aludido al sacerdocio de la Justicia y a la asimilación de la rebelión al sacrilegio, y aún podríamos mostrar más paralelismos. Por el momento vamos a referirnos al misterio de la Justicia, según Federico. Dicen las Constituciones:

«El emperador ha de ser el padre y el hijo, el señor y el siervo de la Justicia; es padre y señor en generarla y conservarla, se muestra como hijo en venerarla y como siervo en servirla»[61].

Son patentes las resonancias teológicas. Un glosador, Ma-

las mismas Constituciones de Melfi, que elevan la usura a la categoría de crimen público y, por tanto, perseguido de oficio y castigado con la confiscación total de bienes, exceptúa de la ley a «nuestros judíos», pues no siendo la usura prohibida por el derecho divino sino por el eclesiástico y estando los judíos fuera de la Iglesia, es claro que no están bajo la ley que la prohíbe; sin embargo, se les fija un límite al rédito que pueden obtener, castigándose la trasgresión (*Const.*, I, VI, p. 11).

[61] *Const.*, I, XXXI, p. 33 s.

teo de Aflictis, apunta que el emperador actúa *exemplo Dei patris et filii;* según el derecho canónico, el prelado es *filius et pater ecclesiae,* y en la literatura religiosa la Virgen es designada como «madre e hija del Hijo». Pero, dejando aparte los modelos y resonancias teológicas, el sentido del texto es que el emperador es hijo de la Justicia porque existe en razón de ella, la que, «irradiando de los cielos», ha erigido los tronos de los príncipes, quienes, por tanto, se justifican como instrumentos de la Providencia para la realización de la Justicia. Servir a la Justicia, mantener con pulso firme su balanza, es el «ministerio» del que, dice Federico II, «hemos de dar estrecha cuenta ante riguroso tribunal». En este sentido, el emperador es hijo y siervo de la Justicia: él, sus jueces y sus funcionarios constituyen, jerárquicamente organizados, el *ordo* o sacerdocio de la Justicia. Pero, así como Dios ha derramado la Justicia sobre el emperador, así mana esta del emperador, en lo que respecta a sus jueces y súbditos, «como los arroyos de las fuentes», de modo que para los súbditos es el origen único de la Justicia; es él quien decide lo que es justo e injusto de acuerdo con la naturaleza de las cosas y con los designios de la Providencia. Solo la *humanitas,* la *gratia,* la *lenitas,* la *clementia* del emperador como intérprete de la Justicia pueden aminorar los efectos de esta, y en este sentido, es padre y señor de la Justicia. En resumen: respecto a Dios el emperador es hijo y siervo de la Justicia, pues nace por y para ella; respecto a los hombres es padre y señor de la Justicia, pues a él le corresponde declararla por la legislación y conservarla por la jurisdicción. Y de sus actos responde ante Dios, lo mismo que sus súbditos responden ante él.

La idea de que la Justicia derivara de un poder terrenal, aunque fuera del emperador, estaba en oposición a la tesis tradicional y encerraba consecuencias decisivas para la estructuración del Estado moderno. Según el pensamiento dominante durante la Alta Edad Media, la misma Justicia terrena, y no solamente en tanto que virtud, sino también en tanto que ordenación histórica concreta de la vida social, se originaba en Dios, instrumentándose jurídicamente bien a

través del derecho natural, bien a través del derecho de la comunidad, al que se reputaba como derecho de Dios.

El orden justo no era, por tanto, una creación humana sino divina, era una parte integrante del orden cósmico, no cabiéndole al hombre otra función que la de inteligirlo, aplicarlo y defenderlo. La Justicia solo era plena en Dios de tal manera que la Justicia humana no constituía sino una «participación» imperfecta en la perfección de la Justicia divina [62]. Consecuencia jurídica de tal doctrina era la concepción de que el hombre «descubría», pero que no «inventaba» el derecho positivo. El derecho no se establecía, pues, por una decisión del poder político: no había un derecho legal. El carácter consuetudinario del Derecho tenía como consecuencia que —al revés de lo que sucede en los modernos sistemas del derecho legal— el derecho viejo poseyera validez superior a la del derecho nuevo, de modo que una norma perdía su validez si entraba en colisión con otra más antigua [63]. De acuerdo con estos supuestos, el ejercicio del poder político se limitaba a lo que en términos modernos se designa como funciones judiciales y ejecutivas, quedando al margen las legislativas y, por ello, el signo del poder político eran las facultades judiciales, pero no la de dar y casar la ley.

Frente a esta concepción, el pensamiento moderno se ha caracterizado: *a)* por la creencia de que es el hombre quien establece la justicia sobre la vida social, creencia que al iniciarse el pensamiento absolutista tuvo como supuesto la idea de que el rey asume en la tierra las funciones que corresponden a Dios en el universo [64]; *b)* por una nueva

[62] Cfr. Tellembach, *Church, State and Christian Society.* Oxford, 1948, p. 24 ss. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West.* New York, 1903, tomo II, p. 80 ss.

[63] Sobre las concepciones del derecho en la Alta Edad Media, vid. el trabajo sobre el tema incluido en el presente volumen.

[64] Representativo en este texto de Du Rivault: «Como Dios que es el rey universal, da las leyes generales y supremas, así el príncipe hace las leyes de su Estado, a las cuales nadie se puede sustraer sin incurrir en pena de vida o en otro castigo en proporción a la ofensa. Y si Dios remite de las penas y perdona los pecados, lo

concepción del orden jurídico, consistente en la afirmación de la primacía de la ley —como decisión racionalizada del poder político— sobre cualquier otra forma de creación jurídica; *c)* por la asunción por parte de dicho poder y, por tanto, de su titular, del monopolio de creación de normas jurídicas; *d)* por la superior validez del derecho nuevo frente al viejo.

3. *La idea del derecho*

A) El monopolio de la creación y abolición de normas jurídicas

La metafísica de la Justicia desarrollada por Federico II tuvo importantes consecuencias institucionales. Dado que la Justicia se expresa en el derecho, y que el emperador la genera y derrama sobre los mortales, es patente que le ha de corresponder exclusivamente a este la atribución de hacer y de abolir las leyes [65], atribución en la que, más tarde, vería Bodino la *seule marque de souveraineté*. En consecuencia la misión del emperador no es solamente la de guardar el derecho viejo sino también, y sobre todo, la de crear derecho nuevo —*novella iustitia propago,* era, en efecto, una expresión constantemente repetida en la legislación y otros actos de Federico II. Y así, de acuerdo con tal principio, nos encontramos en las Constituciones con este texto, de estilo rigurosamente moderno y en franca oposición a las concepciones medievales: «Quedan abolidas en dicho reino

mismo el príncipe da gracia a los crímenes y concede la vida a aquellos sobre los cuales le place extender su clemencia.» Cit. por W. Church, *Constitutional Thought in Sixteenth Century France*. Harvard, 1941, p. 311. El Estado, «aquel Dios mortal, al cual debemos bajo el Dios inmortal nuestra paz y nuestra defensa» (Hobbes, *Leviatán,* II, 17). Sobre la relación entre los conceptos teológicos y los políticos: C. Schmitt, *Polistiche Theologik*. München y Leipzig, 1934, p. 49 ss.

[65] *Const.,* Proemio, p. 4; y I, XXXI, p. 33.

[de Sicilia] las leyes y costumbres contrarias a estas Constituciones, por antiguas que sean»[66].

Esta concepción jurídica encierra significaciones decisivas. Supone, por lo pronto, que el poder político no queda limitado por el derecho establecido sino que, por el contrario, está dispensado, en principio, de la sumisión a él, si bien, como veremos más adelante, el emperador decida, por su propia voluntad, quedar vinculado a las normas jurídicas positivas. Además, al tener el poder político la posibilidad de establecer permanentemente nuevas normas jurídicas, puede, a través de ellas, modificar la realidad social rompiendo las estructuras establecidas por la costumbre y sustituirlas por otras de su propia creación. Resultado de ello sería que mientras que en la etapa anterior el poder político se confundía con los poderes sociales, en cambio ahora no solo adquiere autonomía, sino preeminencia con respecto a la sociedad. En la idea jurídica que irrumpe con Federico está, pues, precontenida la moderna tensión dialéctica entre el Estado y la Sociedad, entre las relaciones y estructuras creadas por la ley y las emergentes del proceso social espontáneo. Finalmente, la posibilidad de crear un derecho nuevo que anule el antiguo, permite la construcción de un Estado orientado hacia el futuro, de un Estado de naturaleza dinámica, opuesto, por tanto, al *regnum* medieval orientado hacia el pasado y de tendencia estática. Y todo ello es correlativo a una mutación en la idea de Justicia a la que ya no se considera como una virtud de especie intelectiva, destinada a descubrir un orden, sino como una fuerza dinámica, derivada de la voluntad del hombre y destinada a instituir el orden. Siglos más tarde diría Hobbes: *non veritas, sed voluntas facit legem,* como culminación de este voluntarismo jurídico que se inicia en la Baja Edad Media.

B) El derecho racional

Pero la idea jurídica de Federico está también en otro sentido en oposición a las ideas medievales. El derecho de

[66] *Const.,* Proemio, p. 4.

la Alta Edad Media era un derecho irracional. Irracional, en cuanto que su contenido no correspondía a las conexiones reales de las cosas y en cuanto que para su aplicación se recurría a medios no racionales (ordalías, juicios de Dios, duelo judicial, etc.); irracional, en cuanto que no estaba calculado como un sistema de reglas precisas capaz de ofrecer seguridad y certeza jurídicas a las relaciones sociales; irracional, en cuanto que no estaba normalizado, es decir, no tipificaba la conducta en esquemas generales y abstractos sino que se expresaba en normas de acuerdo a situaciones personales o territoriales de carácter concreto; e irracional, en cuanto que se componía de un caos abigarrado de reglas carente de sistema y, por consiguiente, de generalización y de exclusión de contradicciones.

Para Federico, en cambio, la razón es madre del derecho *(rationes quae iuris est mater)*[67]. El derecho es ciertamente creado por la voluntad, mas para que dicha volutad sea operante es preciso que actúe racionalmente, es decir, que tenga en cuenta la naturaleza de las cosas, que descubra su lógica, sus relaciones causales y que, de acuerdo con ellas, formule las normas jurídicas. Esta actitud —en rigurosa oposición al irracionalismo y tradicionalismo jurídicos de la época anterior— no es una declaración de principios sino una idea que se despliega e institucionaliza a lo largo de la legislación de Federico. Así —entre otros ejemplos que podrían citarse— con ocasión de la prohibición del uso de armas de los particulares, dicen las Constituciones que su intención no es tanto castigar la comisión de los delitos cuanto prevenirlos[68]; se excluye a las ordalías como prueba procesal porque no tienen en cuenta la naturaleza de las cosas[69]; se rechaza el duelo judicial porque no es verdadera prueba, ya que ni concuerda con la naturaleza ni, por tanto,

[67] Cfr. A. Marongiu, *Concezione della sovranitá ed assolutismo di Giustiniano e di Federico II* en *Atti,* p. 37 ss.

[68] *Intentionis nostrae salubre propositum non tam circa punienda maleficia commiaesa versatur, quam ut in committendis eisdem via et materia precludatur (Const.,* I, X, pp. 13-14).

[69] *Nec rerum naturam respiciunt, nec veritatem attendunt (Cons.,* II, XXXI, p. 102).

conviene con la razón [70]; la prueba en el proceso ha de ser *dilucida,* o sea, clara y legítima, ceñida a los preceptos legales y a través de testigos o de aportaciones documentales [71]; y, en fin, adelantándose a la doctrina del estado de necesidad del moderno derecho penal, exceptúa de la pena de corte de nariz, con que se castiga a la madre que prostituya a su hija, si habiendo sido obligada por la necesidad la ha entregado a uno solo en esperanza de sustento y ayuda [72].

La racionalización del derecho se muestra también en una curiosa tendencia no solo a reducir las calidades a cantidades —lo que no era en modo alguno nuevo—, sino a reducirlas a sistemas precisos y normalizados en función de la jerarquía social del sujeto y de la naturaleza del acto. Así, por ejemplo, de acuerdo con la idea de que la palabra ofrece tanto más crédito cuanto más alta es la persona que la da, establecen las Constituciones que el testimonio de un conde hará fe hasta un valor en litigio de 100 onzas de oro, el de un caballero hasta 50, el de un burgués *bona opinio* hasta una libra y el de un campesino hasta tres onzas [73]; de acuerdo con el distinto *honor* de los estamentos, para declarar convicto a un conde era preciso el testimonio de dos condes, o de cuatro barones, o de ocho caballeros o de dieciséis burgueses, quedando excluidos los testimonios de los campesinos o de otras gentes [74]; en cambio, para un barón sólo se precisaba el testimonio de cuatro caballeros o de ocho burgueses, y así sucesivamente. Teniendo en cuenta la peligrosidad de las gentes y la mayor obligación al cumplimiento de las leyes cuando se ocupa una posición social superior, se premia con cien augustales la captura de un conde bandido, con cincuenta la de un barón, con veinticinco la de un caballero, con doce la de un burgués y con

[70] *Quae non tam vera probatio, quam quaedam divinatio dici potest; quae naturae non consonat, a jure communi deviat, aequitatis rationibus non consenti (Const.,* II, XXXIII, p. 105).

[71] T. Buykem, *Das römische Recht in den Constitutionen von Melfi.* Köln, 1960.

[72] *Const.,* III, LXXXV, p. 173.

[73] *Ibid.,* I, CI, p. 69.

[74] *Ibid.,* II, XXII, p. 104.

seis la de un rústico[75]; la violación de la prohibición de llevar armas se castigaba en el caso de un conde con cinco onzas de multa, en el de un barón, con cuatro, en el de un burgués con tres y en el de un campesino con una[76]. Y como quiera que es de exigir mayor decoro y superior respeto a la solemnidad de la Justicia a medida que se está más alto en la jerarquía social, se castiga con distintas multas en función de su estamento a quienes turben el silencio de los tribunales, pues, según las Constituciones, *cultus iustitiae silentium reputatur*. Así si el perturbador del juicio, por hablar a destiempo o desconsideradamente, era un rústico se le castigaba con multa de un augustal, si era una burgués con dos, si caballero con cuatro, si barón con cinco, si conde con dieciséis, advirtiendo las Constituciones que si los jueces hicieran gracia indebida de la pena, la pagarían de su bolsillo[77].

Expresión instrumental de esta concepción racional del derecho son las Constituciones de Melfi, en las que el pluralismo y la discordancia jurídica anterior se reducen a una unidad sistemática y orgánica, a un *corpus,* que se aplicará a todo súbdito con independencia de que «sea franco, sea romano o sea longobardo», lo que significa la sustitución del principio personal del derecho por el principio territorial. Tal código está dotado de plenitud jurídica, puesto que todos los casos han de resolverse, en principio, con las normas en él establecidas o con las *novellae* que se le vayan añadiendo. Se trata, en fin, de un *corpus* que, aun elaborado bajo distintas influencias y albergando en su seno normas de distinta procedencia, las articula en un todo sistemático. La concepción racional del derecho que, desde el punto de vista institucional, había comenzado a manifestarse en las ciudades[78] se extiende aquí a todo un reino y con una perfección y plenitud hasta entonces desconocidas.

[75] *Const.,* II, III, p. 76.

[76] *Ibid.,* I, X, p. 14.

[77] *Ibid.,* I, XXXII, pp. 34-35.

[78] Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht.* Berlín, 1869-1913, tomo II, p. 626 ss.

C) Los estudios jurídicos y los juristas.

Este racionalismo jurídico no hubiera sido posible de no contar con la tradición de siglo y medio de estudios jurídicos. La Iglesia, cuyo progreso hacia la institucionalización fue mucho más rápido que el del Estado, y que sirvió de modelo para la conformación de este, había iniciado el proceso de racionalización del derecho con el famoso Decreto de Graciano *(circa,* 1140), cuyo subtítulo, «concordancia de cánones discordantes», es bien expresivo del espíritu sistemático que lo anima. Tres años después de las constituciones de Melfi, o sea, en 1234, se promulgan las Decretales de Gregorio IX, es decir, la sistematización de los cánones posteriores al Decreto de Graciano. Pero, junto al derecho canónico, había ido progresando a lo largo del siglo XII, el estudio del derecho romano, acontecimiento de primera importancia en cuanto que significa la primera irrupción del saber laico y, con ello, la ruptura del monopolio espiritual mantenido hasta entonces por la Iglesia y por los clérigos. Por otra parte, el derecho romano mostraba la posibilidad de una estructuración racional de la Justicia, ya que era considerado como «la razón escrita». Y, con ello, la Justicia, que antes aparecía como una participación en el orden cósmico se manifestaba ahora como un orden racional creado por el hombre y, en concreto, por la voluntad del príncipe, puesto que los juristas estaban, en general, de acuerdo con el precepto del Digesto: «la voluntad del príncipe es ley».

El derecho romano se convirtió, así, en instrumento para la construcción del Estado moderno [79] y, por consiguiente, hubo de entrar en oposición con las fuerzas conservadoras de la época. Ante todo, con la Iglesia que, primero, trató de prohibir su estudio a los religiosos y, después, en el siglo de los papas juristas —XIII— de monopolizarlo como instrumento auxiliar del derecho canónico [80]. Pero también

[79] Sobre el influjo del derecho romano en las Constituciones de Melfii, vid. T. Buyken, *ob. cit.*

[80] G. Schnuerer, *L'Eglise et la civilisation au Moyen Age.* París, 1936, tomo II, p. 591.

entró en antagonismo con los grupos populares, que odian esas «novedades» jurídicas «nunca oídas», y que se dan cuenta de que el nuevo derecho les arrebata algo que sienten como suyo. Y en fin, con los titulares de derechos adquiridos, especialmente señoriales, cuyo peligro era notorio ante el avance del nuevo sistema jurídico [80 bis].

El mérito de Federico fue saber aprovechar intensamente las posibilidades políticas que ofrecía tan decisivo fenómeno cultural como lo fue el florecimiento del derecho romano, apoyándose no tanto en sus preceptos concretos cuanto en su espíritu. El nuevo saber tuvo como portador al jurista, en el que la conciencia del tiempo vio inmediatamente un grave peligro y una tremenda fuerza: *die iuristen sind böse Christen* [81], los juristas son malos cristianos, dice un proverbio alemán de la época, y en otro texto medieval se llama a los juristas «fortaleza y refugio de sus amigos y fuente de confusión y terror de sus enemigos» [82]. Para Roger Bacon, los juristas son la ruina de la Iglesia y de los reinos y signo del Anticristo que se aproxima: por el fraude y por el dolo consiguen ascender a los puestos superiores de la Iglesia y de los reinos y, con ello, a la vez que se debilita la justicia se fomentan las querellas; son gente perversa que, dotada de saber superficial, destruye la verdadera sabiduría [83].

Los juristas y el estado llano fueron las dos grandes fuerzas sobre las que se construyeron los reinos orientados hacia una concepción moderna del Estado. El estado llano sirvió de sustentación social a la política de los intereses

[80 bis] Vid. *supra,* p. 131 ss.

[81] Cfr. Vinogradoff, *Diritto romano nell'Europa Medieval.* Milano, 1950, p. 105.

[82] Cfr. H. Haskins, *Studies in Medieval Culture.* Oxford, 1929, página 24.

[83] Cfr. Schnuerer, *ob. cit.,* II, p. 589 ss. La tesis de R. Bacon es muy expresiva de la actitud de resentimiento ante una profesión en vía de ascenso social y de sustituir a las profesiones tradicionales en las posiciones preeminentes que ocupaban; dadas las oportunidades que ofrece la nueva profesión, y el descrédito en que caen las otras, no se sabe, dice Bacon, como van a poder comprar libros y cumplir su misión científica los que se dedican al estudio de la filoso-

generales desarrollada por los reyes frente a los señores feudales. Los juristas —que en su mayor parte eran fracción del estado llano, pero dotada de significación autónoma— fueron el instrumento técnico para la racionalización del Estado, y desplazaron a los clérigos de las cancillerías y de los principales puestos de la administración. Nula significación correspondió al estado llano en la construcción del reino de Sicilia, al revés de lo que sucedió en la mayoría de los países donde triunfó la constitución estamental. Pero sí, en cambio, les correspondió un papel decisivo a los juristas, como no podía menos de suceder en un reino basado en el derecho nuevo y desplegado en una rigurosa administración racional que, incluso en sus órganos más inferiores, actúa a través de funcionarios dependientes del centro y bajo una constante fiscalización jurídica. Solo los juristas estaban en condiciones de servir de agentes eficaces de un Estado construido bajo dichos supuestos, y, por tanto, solo en ellos podía encontrar Federico II el instrumento apto para dar realidad a su idea del Estado. A su servicio estuvieron juristas tan eminentes en su época como Pietro della Vigna (quien, según Dante, *tenni ambo le chiavi del cor de Federigo*) [84], Tadeo de Sessa (que defendió al emperador en el Concilio de Lyon), Tomás de Gaeta y Godofredo de Benevento (que más tarde se pasó a la Curia). A la formación de juristas sirvió la Universidad de Nápoles donde —frente a la güelfa Bolonia— los alumnos serían educados en las concepciones imperiales y en cuyo privilegio de fundación se ofrece brillante y segura carrera a los que graduándose en derecho entren al servicio imperial [85]. De esta manera, «el nuevo reino secular de Federico II, fue, desde

fía y de la religión; la gente más competente abandona la teología para dedicarse al derecho romano; pero como tal derecho no es una verdadera ciencia, resulta que los perversos juristas son destructores de la sabiduría *(quia autem perversi juristas destruhunt studium sapientae manifestum est)*, y, a pesar de ello, es el caso que, hasta en la misma Iglesia, tal gente llega rápidamente a las dignidades, de donde resulta que por todos los lados está destruida la paz.

[84] *Divina commedia*, Inf., XIII, 58-59.

[85] Huillard-Bréholles, *Hist.*, II, 113.

el punto de vista histórico, una victoria de la nueva educación laica que desde hacía un siglo penetraba en círculos cada vez más amplios. Pero es en Sicilia donde por primera vez se manifiesta plenamente esta conformación profana. Ya no son los clérigos, sino los laicos cultos quienes, en lo sucesivo, serán los portadores espirituales del Estado»[86].

D) La administración burocrática

Puesto que el emperador es fuente de la justicia, es claro que, en principio, solo podía ser ejercida por él y que, por tanto, habían de ser abolidas todas las jurisdicciones ejercidas a propio título, como las de los señores feudales y las de las ciudades. Mas como el emperador no podía estar en todos los sitios preciso era encontrar una organización que lo hiciera políticamente omnipresente aunque físicamente estuviera ausente, preciso era crear una presencia en potencia que supliera la ausencia en acto[87]. La respuesta a este problema la constituyó una organización administrativa en la que ningún cargo se ejercía a propio título, sino como una competencia creada por un orden jurídico cuya validez depende de la voluntad del titular del poder político central. Tal es lo que Federico expresa cuando dice que es la fuente de toda justicia y derecho, que derrama sobre sus jueces y funcionarios, y cuando encierra tales cargos —como más adelante veremos— dentro de unas competencias jurídicas precisas.

Interesa advertir que esta concepción de la administración supone un progreso considerable en la tendencia hacia la racionalización y centralización del poder político, pues

[86] Katorowicz, *Der Kaiser,* 269.

[87] *Const.,* I, XVII, p. 20: *et sic nos etiam, qui prohibenter individuitate personae ubique presentialiter esse non possumus, ubique potentialiter adesse credamur.* El texto está escrito con ocasión de una institución concreta —la invocación— a la que volveremos después, pero es una idea repetida a través de los textos de Federico, así, en un diploma para el nombramiento de gobernadores, se dice: *quia praesentialiter ubique adesse non possumus, ubi longe lateque potentialiter preminemus (Mon. Ger. Hist. Const.,* II, 223). Otros testimonios en Kantorowicz, *ob. cit.,* nota 110.

para la mentalidad medieval resultaba casi incomprensible que la ausencia subjetiva del titular del poder pudiera transformarse en presencia objetiva mediante una administración dependiente del centro. Por eso, los reinos hubieron de organizarse bajo un régimen feudal, es decir, en distritos territoriales (feudos y subfeudos) dominables con la mirada de un vasallo o subvasallo, y, por eso, el rey medieval pasaba su vida cabalgando y haciéndose físicamente presente en los lugares donde estimaba necesario manifestar su autoridad. De cómo nada sustituía la presencia física del monarca, es expresivo este texto de Otto von Freising referente a Federico Barbarroja: «por su presencia le fue dada la paz a los francos; por su ausencia le fue sustraída a los italianos»[88]. Todavía el acento y la presencia personal están muy presentes en el reino de Federico II, pero, con todo, abre la vía hacia la moderna administración objetiva e impersonal, a la que, por lo demás, se sentía impulsado por la necesidad de movilizar intensivamente los recursos del reino para la lucha contra la Curia y las ciudades lombardas, lo que solo podía lograrse mediante una racionalización de la administración.

E) Responsabilidad y límites

Hemos visto que el emperador se consideraba legitimado por los poderes de Dios, a través de la mediación de la Justicia, y por los de la razón. A ello se añaden, todavía, los derivados del derecho positivo, puesto que siendo sucesor de *iure* de los emperadores romanos, le son aplicables los preceptos del Digesto que lo convierten en fuente de normas jurídicas, al tiempo que le desvinculan de la obediencia a ellas[89]. Sin embargo, Federico II considera que su poder está sujeto a responsabilidad y a límites que derivan, justamente, de las mismas fuentes de las que se origina su poder: Dios, la razón, el derecho.

[88] Cfr. M. Bloch, *La societé féodale. Les classes et le gouverment des hommes*. París, 1949, p. 196.
[89] *Const.*, I, XXI, p. 33 y otros lugares.

Habiendo recibido su cargo como *officium* y no como *beneffìcium,* como ministerio y no como propiedad, y actuando como instrumento de la Providencia divina, es claro que el emperador ha de sentirse responsable ante Dios, frente al que algún día ha de dar cuenta del ejercicio del ministerio que se le ha confiado y al que, de acuerdo con el Evangelio, quiere devolver doblado el talento prestado [90]. Pero bien entendido que solo ha de dar cuenta a Dios y no a poder alguno terrenal, sea el papa, sea el pueblo.

El emperador, sin embargo, se siente limitado por la razón, pues, más allá de la voluntad hay leyes lógicas que no se pueden transgredir, de modo que si la voluntad y las normas jurídicas por ella creadas quieren ser efectivas tendrán que adaptarse a dichas leyes. No se trata así de una limitación de carácter ético, sino de una limitación derivada de la naturaleza misma de las cosas, pues para que la ley responda a sus fines ha de tener en cuenta el encadenamiento de las situaciones que conducen a ellos, de modo que una ley que lo ignorara sería absurda. Sin duda que el derecho puede modificar las cosas, pero siempre bajo el supuesto de tener en cuenta las posibilidades ofrecidas por ellas. En resumen, sobre el orden político —tal y como Federico II lo entiende— no hay norma alguna (fuera de la divina de la que él mismo es intérprete), pero hay leyes lógicas y naturales [91]. Se trata de un impacto más de la filosofía aristotélica que, en este caso, abre la vía a la transposición de la política del mundo moral al natural.

Finalmente, se considera autolimitado por las normas jurídicas emanadas de sí mismo, pues si bien —dice— «la dignidad imperial está dispensada de la obediencia a la ley, estimamos digno incluirnos en la observancia de las leyes según el derecho común a los demás y que aquello a que no nos obligue la necesidad nos obligue nuestra espontánea voluntad. Y para conservar el espíritu de la Justicia no queremos usar de la prerrogativa regia contra la ley en daño

[90] *Const.,* Proemio, p. 4.
[91] Mariongiu, *ob. cit.*

de nuestros fieles súbditos, pues reputamos como propios los daños a ellos, y a sus beneficios como los nuestros» [92]. La sumisión del poder al derecho era una de las ideas dominantes en la Edad Media, pero esta idea tiene en Federico un significado distinto, pues, en aquella, estaba sujeto a un derecho no creado por el rey sino por la comunidad, mientras que aquí el derecho es exclusivamente creado por el rey, de manera que «la ley prescribe al rey lo que el rey prescribe a la ley». Si a algo se parece la doctrina de Federico II es a la teoría de la autolimitación del poder del Estado elaborada por la ciencia jurídica positivista del siglo XIX, a fin de aunar el principio de la soberanía, como poder ilimitado, con la idea del estado de derecho.

4. *La estructura del Estado*

A) La abolición de los poderes intermedios

Como hemos visto en las líneas anteriores, el emperador recaba para sí la plenitud del poder y se proclama fuente originaria de toda autoridad: le corresponde exclusivamente la atribución de dar y casar la ley, y es el origen de toda potestad ejercida en el reino y toda autoridad investida en los magistrados. Mas para dar realidad a tales pretensiones se precisaba, ante todo, la abolición política de los centros que, ejerciendo poder a propio título, se interponían entre el rey y la masa del pueblo. Tal abolición ha sido característica del Estado moderno —al menos hasta la aparición de las doctrinas pluralistas— y constituye una nota esencial de la teoría y de la *praxis* de la soberanía. Veamos, pues, cuál fue la política de Federico respecto a estos poderes.

Para la Edad Moderna, el signo y compendio de la soberanía es el poder de legislar, pero, para una época de casi nula actividad legislativa, como lo fue la Alta Edad Media, el poder político supremo se cifraba en el ejercicio de la

[92] Huillard-Bréholles, V, 956.

jurisdicción criminal superior, del *mero imperio*. De acuerdo con ello, las Constituciones prohíben a los prelados, condes, barones, caballeros y ciudades —es decir, a todas las dignidades y personas físicas o colectivas que hasta entonces habían detentado poderes públicos— el ejercicio de la jurisdicción criminal en sus tierras, la cual queda exclusivamente reservada a los justiciarios; la desobediencia a este mandato se castiga con la muerte [93], salvo para el caso de las ciudades, al que nos referiremos más adelante. La legitimidad de los feudos, es decir, del poder de disposición sobre la tierra en que se ejercía el señorío, había de justificarse ante la Magna Curia y —de acuerdo con el principio normando— ningún vasallo podía prestar homenaje a su señor si no había jurado previamente fidelidad al rey. La conversión del feudalismo en *instrumentum regni* se acentúa con la prohibición de la enajenación de feudos, ya que no se los considera como patrimonio libre del señor, sino como un fondo perpetuo de la Corona destinado a sustentar la fuerza militar del reino.

Además, se codifica sistemáticamente el derecho feudal, sin que quede margen para el establecimiento libre de relaciones feudo-vasállicas. La eliminación de la nobleza como poder intermedio se perfeccionó con la limitación del derecho de erigir castillos privados [94]. Y finalmente la enérgica represión de las insurrecciones nobiliarias hizo efectivas estas leyes y redujo la nobleza a auxiliar del Estado.

Dura y brutal fue también su política respecto a las ciudades: la ciudad que se atreviera a elegir, por sí misma, sus magistrados quedaría arrasada; los elegidos, castigados con la muerte, y sus habitantes, dispersados [95]. Tan duro precepto —que anulaba la ciudad como corporación jurídico-política— no quedó en letra muerta: las ciudades de Centorbi, Traiana, Capizzi, Monte Albona fueron desoladas y sus habitantes dispersados de los lugares y concentrados en

[93] *Const.*, I, XLIX, p. 53.
[94] *Ibid.*, III, XXXII ss., p. 141 ss.
[95] *Ibid.*, I, L, p. 53.

una ciudad a la que se llamó Augusta[96]. Y en un terrible documento de la Cancillería de Federico, dirigido al Justiciario de los Abruzzos, se lee lo siguiente: «Nuestra Alteza aprueba lo que nos anuncias respecto a los habitantes del castillo llamado Citta di Sant Angelo, contra los que has procedido justamente, como merecía su maldad, destruyendo las murallas del lugar, quemando sus casas y albergues, colgando los hombres, mutilándolos, dispersándolos y exilándoles para siempre y queremos que el lugar quede en estado de perpetua desolación»[97]. Apenas hay que añadir que las ciudades quedaron reducidas al derecho común, anulándose los usos y privilegios locales y, cuando alguna vez, y sobre asuntos poco importantes, se les concedía alguna franquicia, lo era a título revocable o a reserva de mandato en contrario[98].

Neutralizada la nobleza como poder político autónomo, anuladas las ciudades como corporaciones jurídicas públicas, sustraídos sus privilegios al clero, reducida toda la población al derecho común y afirmado el monopolio del poder por el emperador-rey, apenas parece necesario añadir que los estamentos carecían de poder político. Pues si bien, como veremos más adelante, se ordenó la reunión anual de unas asambleas estamentales regionales, dichas asambleas tenían como función la fiscalización de los actos de los funcionarios provinciales, y, por tanto, no fueron organismos de carácter político, sino administrativo, cuya competencia, por otra parte, se limitaba a señalar la infracción, pero sin decidir sobre ella, de manera que, en resumidas cuentas, eran órganos de fiscalización, pero no de decisión. Es cierto también que se reunieron algunas Cortes o Parlamentos Generales, pero tales asambleas tenían más la función de aclarar que la de decidir, más la de vía de comunicación de las decisiones de un poder que la de un poder en sí mismo, más la de *instrumentum regni* que la de sujeto de gobierno.

[96] Kantorowizc, *Kaiser*, p. 257.
[97] Huillard-Bréholles, *Introduction*, p. CDII. *Hist. Diplomática*, V, página 656.
[98] *Ibid.*, *Introd.*, CDIX.

Así, se lee en la circular de convocatoria para el Parlamento de Foggia este texto, en el que se manifiestan indudables huellas bizantinas y que es expresivo del significado de dichas asambleas: «designaréis dos diputados ante Nos, que por parte de todos vosotros contemplen la serenidad de nuestro rostro y os trasmitan nuestra voluntad» [99]. Ni siquiera podían considerarse tales reuniones como un intento de comunicación directa entre el rey y el pueblo: la asamblea estaba silenciosa y en ocasiones posternada, y Federico, que cultivó como pocos ese *pathos* de la distancia que Spranger señala como característica del *homo politicus,* permanecía con el rostro hierático y mudo ante ella, y, a una señal de su cetro, hablaba el Logoteta, un funcionario de origen bizantino (en sus orígenes con funciones contables) que, aparte de otros menesteres, tenía el de actuar como intérprete del verbo del emperador.

B) El monopolio de la violencia legítima

La paz —a cuya garantía sirve el poder político— supone, cuando menos, la exclusión de la violencia en las relaciones entre los hombres y los grupos. Pero dicha exclusión solo se hace cierta y segura cuando la violencia es monopolizada efectiva y legítimamente por un centro, y por eso Max Weber ha definido al Estado como «aquella asociación humana que dentro de los límites de un cierto territorio asume con éxito el monopolio legítimo de la violencia» [100]. El monopolio de la violencia es, pues, el contrapunto de la garantía de la paz, y significa que la defensa de la vida y de los bienes de cada uno corre a cargo del Estado, es decir, es estatizada. Mas no era esta la situación en la Alta Edad Media, en la que se consideraban legítimas la *Fehde* o guerra privada, en la que, en muchas circunstancias, ciertas personas físicas o colectivas podían reivindicar la ofensa y tomarse así la justicia por su mano, y

[99] Huillard-Bréholles, *Introd.,* p. CDXI; tomo V, p. 794.
[100] M. Weber, *Politik als Beruf* en *Gesammelte politische Schriften.* Munich, 1921, p. 397.

en la que, correlativamente a tales situaciones, la defensa de los débiles no corría a cargo del Estado, sino al de ciertos institutos, como las Órdenes de Caballería, los monasterios, etc., o de señores particulares frente a sus vasallos y encomendados. El rey era uno de los defensores de la paz, pero no el único, ni siempre el más importante. En correspondencia con la pluralidad de defensas, había una pluralidad de paces, fuera en función de los sujetos que tomaban sobre sí la responsabilidad de mantener la paz (paz del rey, de la Iglesia, de la ciudad, etc.), fuera en función de las personas protegidas (paz del peregrino, del mercader, de la viuda, etc., y cuya violación conllevaba distinta sanción), fuera en función de los lugares (paz del rey, que originariamente era la de los palacios y caminos reales, pero que después se extendió a otros ámbitos, hasta convertirse en paz territorial; paz del mercado, del molino, de los lugares santos, etc.).

Pero en el reino siciliano el Estado toma para sí el monopolio de la violencia legítima: nadie podrá reivindicar una injuria por su propia autoridad, ni tomar presas ni represalias, ni promover guerras en el reino, sino que ha de reivindicar su derecho ante los funcionarios judiciales competentes para la causa en cuestión [101], de manera que los condes, barones o cualesquiera otros que promuevan guerras privadas serán condenados a muerte y sus bienes confiscados, y quien hiciera presas y represalias perderá la mitad del patrimonio [102]. Estas medidas fundamentales fueron complementadas con una sistemática tipificación de delitos sancionados con penas —que aun teniendo en cuenta la naturaleza de los tiempos y de la situación por la que atravesaba Sicilia— no dejan de parecernos terribles [103]. Mediante esta

[101] *Const.*, I, VIII, p. 12 s.
[102] *Ibid.*, I, IX, p. 13.
[103] He aquí algunos ejemplos de penalidades, además de los antes citados y de otros a los que aludiremos después: 1.º Muerte: homicidio (I, XIV, p. 16); malversación de fondos públicos o peculado (I, XXVI, p. 35); falsificación de moneda y rebaja de su valor por limadura (*Nov.* LXII, LXIII, p. 164 s.); falsificación de documentos oficiales (cartas regias) (III, LXI, p. 164); expendio de medicamentos en malas condiciones (III, LXIX, p. 166); reincidencia per-

tipificación de delitos se reduce a un racional sistema jurídico penal la antigua heterogeneidad de paces en función de las personas y de las materias protegidas.

Mas, entre los delitos, cobran especial importancia los de rebeldía y bandidaje. Como hemos dicho antes, al rebelde se le identifica con el hereje y a la rebeldía con el sacrilegio. Ambos son delitos contra Dios y contra el emperador, pues el rebelde político, al alzarse contra el emperador, se revuelve contra el orden providencial y natural del que el emperador es agente y consecuencia necesaria; y el hereje, al rebelarse contra Dios y tratar de escindir la unidad de la Iglesia, se rebela contra el emperador, que es la materia de la majestad divina y el encargado de defender la integridad eclesiástica. El culpable de delito grave de lesa majestad perdía su vida y todos sus bienes aunque tuviera hijos. También se consideraba como sacrilegio discutir los juicios, criterios o instituciones imperiales y poner en cuestión la dignidad de los funcionarios designados por el emperador [104]. Al acusado de lesa majestad se le vedaba el conocimiento de los denunciantes y de los testimonios, siguiéndose un procedimiento análogo al de la inquisición eclesiástica.

La exclusión de la violencia se afianzó con la prohibición del uso de armas por los particulares, salvo a los caballeros y burgueses cuando salieran de viaje; la contravención a esta disposición se castigaba con distintas multas, en función de la condición social de la persona, que ascendían al doble por el solo hecho de sacar el arma y que conllevaba la pérdida de mano si hería con ella; a su entrada en el

sistente en la contravención de las normas de higiene y honestidad comerciales y negligencia por parte del funcionario público en denunciar el delito precedente (III, XLIX, p. 152 ss.); 2.º corte de mano: expoliación de cadáver (III, 93, XCIII, 176); negligencia dolosa de funcionario *(Nov,* I, 47); falso juramento (III, XCII, página 175); reincidencia en la violación de las normas de higiene comercial; 3.º corte de nariz: adulterio de la mujer (conmutable por azote público) (III, LXXIV, 168); prostitución de la propia hija (III, LXXX, p. 170); ejercicio de alcahuetería (III, LXXIX, 170).

[104] *Const.,* I, IV, p. 9.

reino los extranjeros debían ser informados de las disposiciones sobre el uso de armas [105].

Los rebeldes a la justicia eran declarados bandidos después de transcurrido un año de la publicación del bando justiciario en el que se reclamaba su presencia. Tal declaración implicaba la muerte civil y la consideración de enemigo público *(pro mortu habetur et hostis publico reputetur)*: se otorgaban premios en metálico a su captura (v. *supra*, p. 184); cualquiera podía matarlo: si lo hacía otro rebelde o bandido se le extinguía su pena, y el Justiciario estaba obligado a darle muerte sin formación de causa [106].

Entre las medidas tomadas por Federico para garantizar la paz, figura la concentración de los musulmanes en la ciudad de Lucera. De siempre habían constituido los sarracenos un factor de inquietud en Sicilia y, todavía durante la minoría de Federico, se habían sublevado poniéndose al lado de los enemigos del emperador. Resuelto a terminar con esta fuente de disturbios, Federico realizó cuatro campañas contra ellos, que empiezan en 1221 y terminan en 1226, y, una vez dominados, los concentró en colonias y especialmente en la ciudad de Lucera, situada en la costa adriática y, por tanto, lejos de África, único lugar de donde los musulmanes podían esperar ayuda. Convierte, pues, a la ciudad en una especie de campo de concentración, rodeado de altas murallas y dominado por una ciudadela, y del que sus habitantes no podían salir sin un permiso especial. Y mediante este procedimiento transformó a los rebeldes en tropas a quienes su situación pone en trance de ser absolutamente leales al emperador, pues, en última instancia, solo en él encontraban protección en medio de poblaciones hostiles; en tropas que no se inmutaban ante las banderas del papa, ni temblaban ante las excomuniones, y de las que Federico II recluta su guardia personal. Lucera se convirtió así en una colonia militar y en uno de los puntales del ejército de Federico [107].

[105] *Const.*, I, X ss., p. 13 ss.
[106] *Ibid.*, II, III ss., p. 13 ss.
[107] Huillard-Bréholles, *Introd.*, CCCLXXV ss.

C) Las garantías de la paz y de la justicia

Asumida por el Estado la garantía de la paz, se precisaba del establecimiento de un sistema que la llevase efectivamente a cabo. A tal fin responde no solo la cobertura de todo el reino con una red de funcionarios, encargados de administrar justicia «con pronto celo y abundancia necesaria» [108] —y sobre la que volveremos más adelante—, sino también al establecimiento de la persecución criminal de oficio, la «invocación» y la racionalidad y precisión del proceso judicial.

Durante la Alta Edad Media se seguía, en general, juicio criminal como consecuencia de una querella, pero no existía una investigación de oficio destinada a descubrir los delitos cometidos. La Iglesia —más avanzada que el Estado en su racionalización— introdujo el sistema de que los delitos de herejía fueran perseguidos no solo como resultado de la denuncia de un particular, sino también por iniciativa del archidiácono del obispado; un paso adelante tuvo lugar cuando el Concilio de Narbona (1227) estableció se encomendase a funcionarios especializados el cuidado de buscar el crimen de herejía, de manera que la misión de tales funcionarios era no solo la denuncia, sino también la investigación del delito. La inquisición eclesiástica quedó definitivamente establecida en 1233, bajo el pontificado de Gregorio IX [109]. Federico, inspirado probablemente en los modelos eclesiásticos y romanos [110], introduce en el reino de Sicilia la *persecutio ex-officio*, de manera que ciertos delitos, como los de lesa majestad, asesinato, homicidio, asalto de caminos, defraudación al fisco, etc., son perseguidos de oficio sin necesidad de que medie querella o denuncia. Tanto en el Tribunal de la Magna Curia como en los de

[108] *Const.*, I, XXXI, p. 34.

[109] Cfr. Turberville, *Heresies and the Inquisition in the Middle Ages*, en *The Cambridge Medieval History*, tomo VI, p. 117 s.

[110] Vid. T. Buyken, *ob. cit.*

los Justiciarios se establecen unos *iudices* permanentemente dedicados a la inquisición de tales delitos. «Trátase —dice Kantorowicz— del primer indicio de la 'fiscalía del Estado', de algo tan rigurosamente opuesto al pensamiento medieval que el glosador... anota certeramente: 'Con razón suficiente puede decirse que esta ley contiene derecho nuevo'» [111].

La «invocación» o «defensa» es una curiosa institución. Su sentido es dar omnipresencia a la autoridad del emperador donde quiera que alguien fuera injustamente atacado en su persona, en su familia o en sus bienes. La víctima de la violencia podía defenderse invocando el nombre del emperador, ante el cual el atacante debía dejarlo en paz. Después de pronunciada la fórmula, la continuación del ataque se calificaba de ofensa contra el emperador mismo. El culpable —si se probaba que había sido hecha la invocación— era juzgado por el Tribunal de la Magna Curia y condenado a perder, a favor del fisco, la tercera parte de sus bienes, si el ataque había sido hecho con armas, y la cuarta parte si había sido realizado sin ellas. Las mismas penas eran aplicables a quien invocase injustamente, es decir, sin haber sido atacado o siendo él quien inició la ofensa [112].

No es este el lugar para una expresión del derecho procesal. Diremos, sin embargo, que, inspirándose en los derechos romano y canónico, se racionaliza y sistematiza tanto

[111] Kantorowicz, *Kaiser,* p. 219.

[112] *Const.,* I, XVI ss., p. 17 ss. Sobre la *invocatio* y sus orígenes, vid. Kantorowicz, «Invocatio Nominis Imperatoris», en el *Bolletino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani,* vol. III, 1935, donde se demuestra lo improcedente de hacerla derivar del grito *¡haro!* de los normandos. En realidad se trata de una típica institución siciliana, cuyos orígenes, sin embargo, pueden remontarse hasta Oriente y, más concretamente, hasta el Imperio romano, donde, aparte del derecho de asilo ante la imagen del emperador, hay un testimonio literario (no jurídico) de la invocación de su nombre; Apuleius, *Metamorphoses,* III, 29 ss. La fórmula siciliana era: *ex parte imperatoris defendo* o *prohibeo de ex parte regis (imperatoris) quod me offendere non praesumas*. Vid., además, del mismo autor, «Friedrich II und das Königsbild des Hellenismus», en *Select Studies.* New York, 1965.

el proceso penal como el civil: se fijan con precisión los términos, las acciones, las excepciones, se racionalizan las pruebas, se reglamenta la intervención de los testigos y de los abogados, se establecen procedimientos sumarios, etc.

D) La igual protección y el distinto honor

La *tendencia* a la igualdad sustancial de todos los súbditos pertenece a la lógica misma del absolutismo, en virtud de varias razones: en primer lugar, todo privilegio, en especial si se sustenta sobre una realidad social, supone un límite al poder, de aquí que si bien el Estado absolutista mantuvo ciertos privilegios jurídicos (pero no políticos), sus juristas se encargaron de dejar bien sentado que tales privilegios no se gozaban a propio título, sino por merced revocable del soberano; en segundo lugar, el Estado absoluto tiende a la uniformidad, lo que es contradictorio con la sociedad pluralista que se alberga tras un orden jurídico basado en el privilegio; en tercer lugar, el rey absoluto, al pretender encarnar los intereses generales del Estado frente a los particulares de los distintos grupos y fracciones, ha de mostrarse en oposición a todo lo que signifique parcialidad. Sin embargo, se trata más bien de una tendencia que de una plena realización, pues, bajo la afirmación de la igualdad política sustancial ante el rey, no solo se reconocen desigualdades de índole social y jurídica, sino que tales desigualdades constituyen la infraestructura del absolutismo e incluso son racionalmente utilizadas por este para mantener la sociedad en orden y para estimular la prestación de buenos servicios al Estado con ascenso en el honor social. En resumen, bajo una superestructura política de tendencia igualitaria se albergaba un pluralismo político social.

Este mismo esquema se encuentra presente en el reino de Sicilia bajo el gobierno de Federico: se administrará justicia a todos por igual y sin excepción de personas, porque: «Nos, que pesamos en la balanza de la justicia los derechos de cada uno, no queremos en los juicios distinción

alguna de personas, sino igualdad: sea franco, sea romano, sea longobardo el pleiteante o acusado, queremos que se le administre justicia» [113]. No se trata tan solo de extender normas jurídicas uniformes sobre toda Sicilia —lo que por sí representa un progreso político-jurídico considerable, puesto que equivale al triunfo del principio territorial tan vinculado a la formación del Estado moderno—, sino que se trata también del resultado de una exigencia moral que, como en seguida veremos, conduce a otorgar una especial protección jurídica a los débiles y al establecimiento de un sistema en el que ningún rango social conlleva impunidad. La protección se extiende, así, a los judíos y sarracenos, contra los que «por cierto —dicen las Constituciones— abunda la persecución de los cristianos», y a quienes, «destituidos de todo auxilio, no podemos defraudar en la protección de nuestro poder» [114].

Sin embargo, esto no excluía ciertas diferencias jurídicas, de acuerdo a las distintas categorías sociales y étnicas del reino de Sicilia. De la lectura de las Constituciones se desprende que la sociedad siciliana —dejando aparte al clero— se jerarquizaba en cinco rangos: 1) los condes; 2) los barones; 3) los caballeros; 4) los burgueses, y 5) los rústicos o campesinos. A la nobleza se le conservó la justicia por sus pares, sus miembros estaban más protegidos en su *honor* que el resto de la población, y, como hemos visto anteriormente, el crédito de su testimonio era superior al de otras clases de la población, pero, como también hemos visto, se le imponían en ocasiones penas superiores a las del resto de los ciudadanos, pues el *honor* de cada estamento implicaba no solo distintos derechos, sino también distintas obligaciones. Y aunque la protección se extendía a todos los súbditos, se reputaba, sin embargo, en doble el valor de la vida de un cristiano a la de un pagano: la ciudad en la que tuviera lugar un homicidio impune sería multada con 100 au-

[113] *Const.*, II, XVII, p. 89; vid. también I, XXI, p. 23.
[114] *Ibid.*, I, XXVII s., p. 29 ss.

gustales si el muerto era cristiano, y solo con 50 si era judío o sarraceno [115].

Pero la protección del poder público se acentuaba con respecto a las gentes a quienes motivos permanentes o circunstanciales colocaban en situación especialmente débil. Así, se castigaba con la muerte el rapto de vírgenes, de viudas o de monjas y, en general, la violencia a una mujer, aunque fuera meretriz [116]; se sancionaba, *per tam nociva desidia,* con cuatro augustales de multa a quien, oyendo a una mujer que clama auxilio para defenderse de la violencia, no acudiera en su socorro [117]. Contra la bárbara costumbre que convertía los barcos naufragados y su mercancía en despojos para el señor o para los habitantes de la costa, las Constituciones castigan con la muerte y restitución del cuádruplo al que haga daño o robe al náufrago mientras lucha para salvar su vida y sus bienes, y con multa de un augustal a quien no acuda en su socorro; las mismas

[115] *Const.,* I, XXVIII, p. 29 ss. Sin embargo, tanto los judíos como los sarracenos ocuparon puestos muy importantes en la administración del reino. Así, uno de los cargos más altos del Estado, el de cameral mayor (vid. *infra,* p. 216), fue desempeñado por Juan el Moro, de raza negra e hijo de una esclava sarracena, hombre de tan gran influencia que nada se hacía en Lucera (la colonia sarracena) sin su intervención (Huillard-Bréholles, *Introduction,* página CXLVII). Era, además, principio del emperador no atender al origen, sino a la capacidad de las personas *(imperator non tam condictionem originis in omnibus quam virtutes moresque considerabat),* vid. Huillard-Bréholles, *ob. cit.,* p. CXCV. Es asunto a discutir o conjeturar si este criterio respondía a un principio moral o a una regla de conveniencia política, por estimar que es más probable contar con la lealtad de personas de escasa influencia social, que todo lo deben al emperador y que se encuentran inermes sin su apoyo. En todo caso se trata de un problema que si bien es de gran interés para una biografía de Federico, en cambio, es escaso para la historia de las formas políticas. Desde este punto de vista, lo único que interesa es la tendencia a romper el monopolio de la nobleza y el clero y a abrir los altos puestos del Estado a las gentes capaces, con independencia de su origen. Pero no importan los móviles psicológicos que en tal o cual caso promuevan dicha rectitud.

[116] *Ibid.,* I, XX ss., p. 23 ss.

[117] *Ibid.,* I, XXIII, p. 25 s.

penas se extienden a similares actos con ocasión de incendios y de terremotos [118]. Las mujeres, los pupilos y los pobres gozan de protecciones penales y procesales específicas en lo que respecta a la administración de sus bienes; a fin de que la vara de la justicia no fuera torcida por influencia de los poderosos sobre los tribunales inferiores, se reserva el conocimiento de ciertos pleitos al Tribunal de la Magna Curia, y si se trata de viudas, de pupilos o de pobres, los gastos causídicos y de abogados corren por cuenta del fisco [119].

Tales son algunos ejemplos de la positivización de la idea de la paz y de la justicia. Sin duda que, en tal política, influyen motivos de índole práctica, entre los que tienen gran importancia consideraciones de naturaleza económica, como es el caso de la protección a los náufragos o a los judíos, y sin duda también que Federico no respetó derecho alguno que constituyera un peligro para la seguridad del ejercicio de su poder. No menos cierto es que estrujó tributariamente a sus súbditos y que la crueldad de su carácter estuvo presente en la práctica de su gobierno. Pero más allá de algunas motivaciones inmediatas y oportunistas y de las condiciones personales del emperador, los preceptos en el espíritu de los reseñados son el resultado de enérgicas corrientes espirituales y adquieren pleno sentido en conexión con ellas. Una es la idea de Justicia, tan místicamente sentida y, a la vez, tan racionalmente estructurada por Federico; es otra el *ethos* romano de la *majestas* expresado en el famoso verso de Virgilio *parcere subjectos et debellare superbos,* constantemente presente en la conciencia imperial; junto a ellas está la idea cristiana de la dignidad de la persona, y, en fin, el convencimiento, derivado de un siglo de estudios jurídicos, de que, gracias a la precisión y a la racionalidad que ofrece el derecho para regular la convivencia humana, pueden hacerse vigentes la Justicia, la *majestas* y la dignidad de la persona por débil que esta

[118] *Const.,* I, XXIX ss., p. 32 ss.

[119] *Ibid.,* II, XLI s., p. 112 ss., y especialmente *Nov.,* I, XXXIV, p. 180.

sea. Pero la tiranía efectiva de su régimen muestra, una vez más, el riesgo que encierran las ideas abstractas y generosas cuando tratan de ser fanáticamente realizadas.

E) La organización económica

Unido al nacimiento del Estado moderno va el de una economía destinada a sustentarlo financieramente, es decir, a hacer frente a los gastos necesarios para mantener funcionarios a sueldo, sostener un ejército mercenario y desplegar una política interior y exterior mucho más activa y costosa que la de los tiempos precedentes. Y también en este sentido el reino de Sicilia es la vanguardia del Estado moderno. Veamos, pues, las tendencias directrices y algunas de las manifestaciones más importantes de su política económica.

Federico II hubo de luchar contra la Curia y contra las ciudades lombardas, es decir, contra las potencias financieras más poderosas de su tiempo; hubo de sostener un cuerpo de funcionarios y de tropas mercenarias, y hubo de proveer a la construcción y mantenimiento de un amplio sistema de fortificación y de obras públicas. Obligado por estas necesidades, la *finalidad* de su política económica fue conseguir los mayores recursos monetarios posibles. El *método* seguido para ello consistió, junto a una implacable presión tributaria [120], en la rigurosa fiscalización y racionalización de la economía, pudiendo ser considerado en este aspecto como un precursor de la política mercantilista, o —lo que en cierto modo es lo mismo— como adaptador al espacio de un reino de medidas de política económica y social que hasta entonces solo se habían desarrollado en el

[120] El más importante y duro de los impuestos era la *collecta,* gravamen sobre la riqueza territorial, extraordinario en sus orígenes, pero convertido por Federico II en anual, cuya tasa variaba de año en año de acuerdo con las necesidades monetarias del fisco, pero que frecuentemente atacaba a la raíz misma del impuesto adquiriendo carácter confiscatorio. De lo dura que era la presión tributaria da idea esta carta de un justiciario a la Magna Curia: «Por el amor de Dios, señor, que cesen un poco las colectas; que se moderen un

ámbito de las ciudades; sin embargo, y a pesar de sus intenciones, no le fue posible conseguir uno de los objetivos típicos de la política mercantilista, a saber, la ampliación de las fuentes tributarias mediante el ascenso de la riqueza del país, pues sus apremiantes necesidades financieras le impulsaron a una rapacidad fiscal que impidió esa acumulación de capital que es el supuesto para una expansión de la producción y del comercio y, con ello, de la riqueza del país [121]. En correspondencia con su territorialización y estatización del derecho y de la paz, el *sentido* de su política económica fue la reducción de toda Sicilia a un solo espacio económico, aboliendo las aduanas particulares, anulando los privilegios económicos señoriales o corporativos y sustituyendo la heterogeneidad de monedas, pesas y medidas por sistemas homogéneos y de validez general para todo el reino; finalmente, en correlación con su centralización del poder, estableció una economía que si no era centralmente planificada, sí lo era centralmente dirigida a conseguir los mayores ingresos fiscales posibles.

El reino quedó, pues, sometido a un único poder aduanero, suprimiéndose tanto los derechos arancelarios percibidos por señores o ciudades marítimas como las aduanas internas, que en algunos países duraron hasta la época contemporánea. Con arreglo al nuevo sistema, las mercancías importadas se almacenaban en depósitos donde eran vendidas bajo la inspección de funcionarios reales *(magistri fundicarius)*, que percibían para el tesoro el 3 por 100 de su

poco las imposiciones de servicios; que respire libre de las tasas el reino que en tiempos de los felices reyes vuestros predecesores florecía de todo bien; que se sequen las lágrimas y comiencen a cesar los dolores.» En su testamento, Federico desea que en el futuro sean abolidas las colectas, volviendo al antiguo régimen de impuesto extraordinario; lo que prueba que pesaban sobre su conciencia. Cfr. G. Pepe, *Lo Stato ghibellino di Federico II.* Bari, 1951, p. 51. Cohn (W.), *Das Zeitalter der Hohenstaufen in Sizilien. Ein Beitrage zur Entstehung der modernen Beamtenstaates.* Breslau, 1925, pp. 130-31. Paolucci, *Le finanze e la Corte di Federico II de Suevia,* en *Atti della Reale Academia de Palermo,* 1889. Huillard, *Introd.,* CDXIX.

[121] Kantorowicz, *Kaiser,* p. 265 s. Pepe, *ob.* y *loc. cit.*

valor más los derechos de almacenaje, pero una vez abonados estos derechos podían circular libremente por todo el país. Las exportaciones pagaban derechos variables en función de la coyuntura económica del reino, pero frecuentemente llegó a prohibirse la salida de algunos productos considerados como necesarios para la economía del país [122].

La unidad y delimitación del espacio aduanero se completaron con la unidad de los factores básicos de la estructura económica, a cuyo fin se unificaron los sistemas monetarios, de pesas y medidas, y se monopolizaron los productos claves para la economía del reino. La reforma monetaria comenzó en 1221 y terminó en 1231 con el establecimiento de una moneda de oro —augustal— destinada a ser la base del sistema monetario y a la que se le dio un valor legal superior al intrínseco. Rigurosas penas castigaban los delitos monetarios, llegando a sancionarse con muerte y confiscación la falsificación de monedas o la baja de su valor mediante la limadura [123]. La unificación monetaria fue acompañada del monopolio estatal de los bancos de cambio. En el mismo año de 1231 —año clave en cuanto a la política económica— se estableció también un sistema único de pesas y medidas, acompañado de penalidades que llegaban hasta la muerte para quien vulnerara sus disposiciones, lo que, al parecer, no impidió que las gentes continuaran apegadas al uso de las antiguas medidas [124].

Se desarrolló, además, un sistema de monopolios, en parte de administración estatal directa, en parte bajo régimen de concesión, y cuya raíz jurídica la constituían los derechos de la regalía. Entre estos monopolios se encuentran el de la seda, que aun teniendo origen anterior fue organizado sobre nuevas bases por Federico II en el año 1231: los judíos de Trani obtienen el privilegio exclusivo de compra de la

[122] Kantorowicz, *Kaiser,* p. 259 ss.

[123] *Const.,* III, LXII s., p. 264 ss.

[124] *Ibid.,* III, XLIX y L, p. 154 s. Las penas eran multa de una libra de oro (conmutable por azotes) por la primera contravención; de corte de mano, por la segunda; de horca, por la tercera. Cohn, *ob. cit.,* pp. 139-41.

seda en bruto, debiendo venderla con un tercio de ganancia para el Estado y obteniendo como beneficio comercial lo que rebasara dicha cantidad. En la misma fecha fueron estatizadas las tintorerías, ordenándose la disolución de las existentes y autorizándose tan solo el funcionamiento de una en Capua y otra en Nápoles; sus talleres estaban a cargo de judíos que, bajo la fiscalización de los funcionarios regios, percibían los derechos del fisco. Jurídicamente se trataba de un monopolio estatal y, prácticamente, de un negocio judaico, de escasa ganancia comercial, pero de gran rendimiento fiscal. El monopolio de la sal, también fundado en 1231, se alimentaba no solo de la sal obtenida en las salinas reales, sino también de la extraída de las privadas, ya que sus propietarios estaban obligados a entregar su producto al fisco, obteniendo una ganancia de 8 por 100. El fisco la vendía, a su vez, a los distribuidores particulares, a quienes fijaba un precio de venta al público que permitía un margen de ganancia de hasta cuatro veces en el comercio al por mayor y hasta de seis en el de menudeo sobre el precio de compra [125].

No había, jurídicamente hablando, un monopolio del trigo, pero el Estado, por ser la más poderosa de las firmas comerciales, dominaba prácticamente el comercio de este cereal. Los silos fiscales se alimentaban del producto de los cultivos de las fincas explotadas por cuenta del Estado *(massariae),* que era el mayor cultivador del reino; del producto de las tierras del *demanium* [126], dadas a censo; del producto de la tasa de exportación del trigo y de las compras a particulares, estando rigurosamente prohibido exportarlo antes de que estuvieran cubiertas las necesidades del reino. Como quiera que el Estado era el mayor productor de trigo, que estaba, además, exento de gravámenes fiscales, que lo transportaba en su propia flota y que podía manipular a su favor la política fiscal, el resultado fue el

[125] Cohn, p. 136 ss.

[126] El *demanium* era el dominio regio, cuyos habitantes pagaban la doceava parte de sus frutos a los almacenes reales y no estaban sujetos a otras gabelas (Cfr. Cohn, p. 132).

dominio del comercio interno y externo y, con ello, el monopolio práctico sobre este cereal [127].

Aunque la aludida rapacidad fiscal le impidió desarrollar las posibilidades de riqueza del país, Federico tomó, además de las antedichas, una serie de medidas destinadas a provocar un mayor tráfico económico. Entre ellas cabe contar, a título de ejemplo, la institución anual de siete ferias generales y rotativas en siete ciudades del reino, la introducción del cultivo de ciertos productos agrícolas, el desarrollo de obras públicas, como caminos y puentes, y la atracción de la inmigración eximiendo de impuestos durante diez años y prometiendo la gracia real a los extranjeros que, por sus costumbres, fueran dignos de la paz de Sicilia, y, por sus conocimientos técnicos o por sus recursos, fueron útiles al desarrollo económico del país [128].

Finalmente, en el reino siciliano se desarrollaron también ciertas medidas de política social, tales como la creación de becas para estudiantes pobres, «a fin de que el conocimiento no quede reservado a pocos, sino que se difunda entre las distintas clases de la sociedad» [129]; la detallada regulación del ejercicio de la medicina, de la farmacia, de la abogacía y del notariado [130]; la fijación de normas de higiene y honestidad comerciales cuya contravención llevaba aparejada rigurosísimas penas [131], etc.

F) La organización burocrática

a) Principios generales

El Estado moderno —especialmente en su versión absolutista— se ha formado paralelamente al desarrollo de la

[127] Cohn, 135 y 137.

[128] Vid. la *Constitutio sive encyclica de extraneis ad domicilium in Siciliae transferendum invitandis,* anexa a las *Const.,* p. 293 s.

[129] Pietro Della Vigna, *Epist.,* III, epist. 12.

[130] *Const.,* III, LXIV, p. 149 ss.; *Nov.,* I, LXXXV, p. 206; III, XLVI, 235 s., y otros lugares.

[131] *Ibid.,* III, XLVIII ss., p. 151 ss.; eran las mismas penas que para los contraventores de pesas y medidas. Ver nota 124.



CONSTITUTIONUM
REGNI SICILIARUM
LIBRI III.

Cum Commentariis Veterum Jurisconsultorum

ACCEDIT NUNC PRIMUM

DOMINICI ALFENI VARII J. C.

COMMENTARIUS

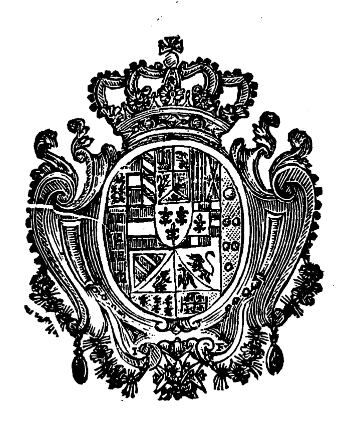
AD

FRIDERICI II.

IMPERATORIS ET REGIS CONSTITUTIONEM

De Rebus non alienandis Ecclesiis.

TOMUS I.



NEAPOLI MDCCLXXIII.

SUMPTIBUS ANTONII CERVONII.

SUPERIORUM PERMISSU AC PRIVILEGIO.

Figs. 20 y 21

administración burocrática. Ello no ha sido así por azar histórico, sino por necesidad estructural, pues el Estado es una institución no ciertamente separada, pero sí destacada de la sociedad, y superpuesta a ella; no independiente, pero sí autónoma de la realidad social, de tal manera que los poderes sociales necesitan de un proceso de transformación para convertirse en políticos, mientras que en la Edad Media ambas dimensiones del poder se hallaban confundidas [132]. Ahora bien, el Estado se destaca de la sociedad al asumir el monopolio de los intereses públicos y se superpone a ella mediante diversas vías y en especial mediante un cuerpo de funcionarios, que solo obedece a los principios y normas del Estado, que está estructurado según una jerarquía distinta y superior, en su orden, a la jerarquía social (de tal modo que el más inferior de los funcionarios tiene, dentro de su competencia, un poder jurídico superior al más poderoso de los particulares), y que no es agente de los inte-

[132] Un poder social —por ejemplo, un sindicato, una empresa, la Iglesia, etc.— puede presionar a los poderes del Estado incluso hasta el punto, si se quiere, de determinar su conducta; lo que no puede hacer, en tanto que haya Estado, es ejercer por sí mismo los poderes públicos y, por ende, dar leyes o decisiones que vinculen directa y jurídicamente a los ciudadanos. Sin duda que el Estado está condicionado por los poderes sociales, pero el hecho mismo de estar condicionado por estos significa que se trata de cosas distintas, pues no hay condicionado si no hay condicionante. Sin duda, también que emerge de poderes sociales, pero no es menos cierto que para que un poder social se convierta en estatal ha de sufrir un proceso de transformación; es decir, o bien ha de ser investido como poder estatal por un procedimiento jurídico, por ejemplo, las elecciones, o bien ha de apoderarse del poder público, y dejando, con ello, de ser un poder social en pugna con otros, para mudarse en un poder soberano, o, lo que es lo mismo, superior a todos, no imponiéndose ya por presión, sino por la coacción implícita en las leyes, ni manteniendo una relación de concurrencia con los otros poderes, sino de supra y subordinación. En la Edad Media, en cambio, ambos poderes estaban confundidos: los señoríos feudales eran un poder de disposición privada que ejercía poderes públicos; en la constitución estamental, los tres grandes poderes sociales, clero, nobleza y estado llano, eran, a la vez que grupos o estratos sociales, sujetos de poderes públicos. Y tanto los señores feudales como los estamentos estaban en concurrencia con el rey.

reses parciales de los grupos sociales, sino de los tenidos por intereses generales del Estado. Además, el Estado moderno se ha construido bajo la idea de la soberanía y, por tanto, de la unidad del poder del Estado, lo que lleva implícito que todo poder derive de un centro originario y que, por consiguiente, no se ejerza por los funcionarios como propio derecho, sino a título de una competencia impersonal. Finalmente, la complejidad y magnitud de los asuntos con los que ha de enfrentarse el Estado moderno exigen que su administración se lleve a cabo con arreglo a los métodos racionales que caracterizan a la administración burocrática.

Con el reino de Sicilia de Federico II, «por primera vez en la Edad Media —dice Mitteis— todo un Estado se sustenta sobre una burocracia puramente laica, rigurosamente disciplinada y educada en la obediencia incondicional» [133]. Veamos, pues, los rasgos esenciales de la administración siciliana.

En primer lugar, y correlativamente a la abolición de los poderes públicos poseídos a título personal y, por tanto, como un derecho subjetivo, todo el poder ejercido en el reino lo es en virtud de una competencia derivada del centro y definida por unas o varias normas jurídicas objetivas, originadas en la voluntad del rey y que circunscriben la función, los poderes y deberes del funcionario. Explícitamente afirman las Constituciones que todos los poderes emanan del emperador, como los arroyos de las fuentes; que es el mismo emperador quien derrama la Justicia sobre aquellos que ejercen jurisdicción, y que así como él responde ante Dios, así responden los funcionarios ante él. Todo, pues, deriva del centro y es responsable ante el centro, como es característico de la administración burocrática.

Además, la administración siciliana se estructura de acuerdo con la división de funciones, tanto en sentido horizontal como vertical. En la administración central, la Magna Curia

[133] H. Mitteis, *Der Staat des hohen Mittelalters*. Weimar, 1953, página 363.

comprende los departamentos de Cancillería, Tribunal y Cámara; de dicha Magna Curia derivan las dos grandes ramas de la administración del Estado, es decir, la judicial y la fiscal, cada una de las cuales se despliega a través de una jerarquía de funcionarios.

No puede, sin embargo, afirmarse que la distribución de competencias en sentido horizontal fuera del todo perfecta, pues frecuentemente, y en especial en las instancias superiores, se atribuyen a un órgano o funcionario misiones de naturaleza heterogénea y que se interfieren con las de otros órganos. Más rígida y perfecta era la estructura vertical, ordenada en una rigurosa jerarquía, cada uno de cuyos grados es responsable ante el superior, y construida bajo el principio típicamente jerárquico de que mientras más cerca se está de la fuente del poder mayores son las atribuciones, los deberes y la dignidad, y, por eso, el gran maestre Justiciario ha de ser «espejo de la justicia» en el que todos puedan mirarse, modelo y «ejemplo máximo de los magistrados inferiores, y luminaria mayor en la que todos encuentren luz» [134]. También de acuerdo con el principio jerárquico, el funcionario inferior cede en el ejercicio de su cargo ante la presencia del superior, y así, cuando el Justiciario mayor esté en una ciudad o en otro lugar, tendrá curia con los magistrados del lugar, y el Justiciario provincial enmudecerá, del mismo modo que se oscurece la luz más débil ante la luz más potente [135].

La administración siciliana está ya inspirada por la idea de «instancia» o «autoridad», en el sentido de la técnica administrativa, es decir, por la atribución de facultades a determinados órganos para tramitar y resolver asuntos, espacial o materialmente delimitados, sin necesidad de un mandato específico del soberano, de modo que la voluntad del órgano valga como la voluntad del Estado y que la actividad del titular del cargo forme unidad impersonal con la de sus predecesores y sucesores.

[134] *Const.*, I, XL, p. 49.
[135] *Ut puta minori lumine per luminare majus superveniens obscurato* (*Const.*, I, XLI, p. 50).

El reino siciliano estableció un amplio y riguroso sistema de fiscalización de funcionarios, a cuyo fin instituyó un servicio secreto de información dotado de una precisión y de una extensión increíbles para la época [136]; organizó constantes visitas de inspección; determinó los plazos de tiempo en que habían de ser resueltos los asuntos y obligó al funcionario a informar regularmente a las autoridades jerárquicas sobre el estado de la ejecución y tramitación; se le tomó rigurosas cuentas al final de su gestión, y se abrió a los súbditos la apelación ante las instancias superiores frente a los excesos de los funcionarios. A todo ello se añade el recurso de queja por parte de los administrados, a cuyo objeto se instituyeron en 1234 unas Curias Provinciales, compuestas de representantes de los tres estamentos del reino y que se reunían anualmente en siete lugares bajo la presidencia de un legado del emperador; los presentes exponían sus quejas contra las faltas de la administración o de los funcionarios, las cuales, según su naturaleza, eran investigadas, bien por el Justiciario, bien por una comisión precedida por el legado y compuesta de dos prelados y de dos seglares [137].

Otras características de la administración burocrática, cuya presencia se acusa en el reino de Sicilia, fueron la sujeción de la mayoría de los funcionarios a sueldo, eliminando con ello la explotación económica privada del cargo, y la decisiva importancia adquirida por la formación facultativa, ya que, o bien se requería la calidad de jurista para ocupar los principales cargos de la administración, o bien, como veremos más adelante, junto al titular de cada instancia actuaban como asesores juristas y notarios.

Finalmente, había algo similar a un estatuto de funcionarios dado que, por un lado, estaban protegidos por sanciones penales específicas frente a aquellos que atentaran a

[136] Sobre su regulación, *Const.*, II, 5. Vid. también W. E. Heupel, *De Sizilische Grosshof unter Kaiser Friedrich, II.* Stuttgart, 1940, p. 120 s.

[137] Huillard-Bréholles, *Introd.* CDVII. *Const.*, I, IV, p. 461.

su dignidad o a sus personas, o que trataran de corromperlos [138], y, por el otro, en cuanto que ellos mismos se hacían reos de duras penalidades por delitos y faltas cometidas en el ejercicio de sus funciones y que en más de un caso llegaban hasta la pena de muerte [139].

b) La organización administrativa

1. *La administración central*

A la cabeza de la organización del reino se encontraba la Magna Curia, de la que derivaba el conjunto de la administración del país y que, desde el punto de vista orgánico, se dividía en tres grandes departamentos: la Cancillería, el Tribunal y la Cámara.

1) La Cancillería

Desde 1220 no se cubrió el cargo de canciller, siendo desempeñadas provisionalmente sus funciones por distintas personas y, frecuentemente, bajo una dirección dualista. Aparte de sus directores, la Cancillería se componía de una serie de funcionarios como relatores, notarios, guardasellos y escribientes. Sus funciones eran las de autentificar y promulgar documentos en nombre del emperador, registrar su recepción y salida, y tramitar y, en los casos ordinarios, resolver sobre peticiones y cartas. Su organización fue ob-

[138] *Const.*, I, IV, p. 9; III, LX, p. 146; *Nov.*, II, LI, p. 185.

[139] Con la muerte se castigaban el peculado (I, XXVI, p. 35); la prevaricación del juez en caso de pena capital (II, L, p. 117); la falsedad por parte de jueces y notarios (*Nov.*, I, XCV, p. 188) y la omisión de denuncias de contravenciones de los preceptos de higiene y honestidad comerciales (III, XLIX, p. 154 ss.). La negligencia dolosa se castigaba con corte de mano y la simple con la confiscación de un tercio de los bienes del funcionario culpable (*Nov.*, I, LXIII, p. 203 s.). Con infamia acompañada de confiscación total o parcial se castigaban la prevaricación del juez (*Nov.*, II, L, p. 185), la aceptación por el funcionario de donativos de gentes sujetas o no a su jurisdicción (*Nov.*, I, XLIII, p. 184, y LIV, pá-

jeto de diversas ordenanzas, entre las que destaca la de 1244 [140]. A título de muestra del desarrollo alcanzado desde el punto de vista de la administración burocrática, damos a continuación un esquema del trámite seguido por las peticiones.

Recibidas por un notario, se procedía a separar las peticiones ordinarias, que podían ser resueltas por la Cancillería, de las extraordinarias, que requerían el conocimiento y la decisión personal del emperador. Las ordinarias pasaban a un funcionario que, tres veces por semana, las llevaba a conocimiento de los jefes o jefe de la Cancillería, quienes resolvían el caso redactando la decisión en una minuta, la cual se pasaba al funcionario receptor que, a su vez, la transmitía a un notario encargado de redactar la respuesta con arreglo a la resolución de la minuta. Las peticiones que exigían *conscientia* del emperador se clasificaban, a su vez, en rutinarias y secretas. Las primeras se decidían por el emperador en *Consilium*. Este Consejo, sobre el que no se sabe mucho, estaba probablemente compuesto, según Heupel [141], de los altos funcionarios que rodeaban al emperador, de los jefes de los departamentos de la Curia y quizá también de los personajes que figuran habitualmente en las listas de testigos de los documentos imperiales. Una vez tomada decisión, estas peticiones seguían el mismo curso que las ordinarias, es decir, pasaban al receptor y de este al notario que redactaba la respuesta. Las secretas pasaban el solo conocimiento del emperador, siguiendo después trámi-

ginas 184 y 195), la relación comercial del funcionario con personas sujetas a su jurisdicción (*Nov.*, L, XC, p. 189) y la ofensa del funcionario a los particulares causándoles daño (III, XLI, p. 146 s.). La vida escandalosa de los jueces y notarios se castigaba con infamia parcial (III, XC, p. 175). Con confiscación parcial o total se sancionaban: el contrato de los funcionarios con gentes sometidas a su jurisdicción (*Nov.*, I, XC, p. 189), la aceptación de donativos de gentes no sometidas a la jurisdicción del funcionario culpable (*Nov.*, I, XLIII, p. 183), la rapiña de bienes de los administrados (III, XLI, p. 146 s.).

[140] Huillard-Bréholles, *Introduct.*, CDXIII. *Cons.*, IV.

[141] W. E. Heupel, *De Sizilische Grosshof unter Kaiser Friedrich II.* Stuttgart, 1940, p. 68.

tes análogos, pero a través de otros funcionarios. A partir de 1246 se encarga de las peticiones *tam de iustitia quam de gratia* el Justiciario mayor, y se establecen algunas modificaciones en cuanto al trámite que, sin embargo, no alteran su sustancia.

II) El Tribunal

El departamento judicial lo constituía el Tribunal de la Magna Curia, presidido por el Maestre Justiciario de la Magna Curia o Justiciario mayor, asistido por cuatro jueces. Esta magistratura de origen normando tenía a su cargo las apelaciones de los jueces de los tribunales inferiores, pero conocía directamente las causas de materia feudal, de lesa majestad, de miembros de la Magna Curia, de viudas, de huérfanos y de pobres, entendía de los recursos por denegación o demora de justicia, respondía a las consultas de los jueces subordinados y vigilaba su conducta. Además, una ley de 1244 ordena que el maestre justiciario de la Magna Curia «enmiende las injusticias, las violencias y las concusiones de todos los jueces inferiores e incluso las destituciones pronunciadas en nombre de nuestra Curia, pero sin nuestro mandato especial; restituya en sus posesiones a la persona destituida sin tener necesidad de consultarnos; ponga en libertad, sin necesidad de recurrir a Nos, a los prisioneros que hayan sido arrestados por los justiciarios, o por otros, sin que Nos lo hayamos mandado» [142]. Otra ley de 1246 establece que el Justiciario mayor recibirá las peticiones de justicia y de gracia que, con el asesoramiento de un juez, resolverá en el curso del siguiente día. Dos de los jueces de la Magna Curia se ocupaban permanentemente del ministerio fiscal realizando inquisiciones o comprobando denuncias [143].

[142] *Const.*, II, XL, p. 49. *Introduction,* CXL.

[143] A la cabeza de la administración central siciliana se encontraban, además, otros grandes funcionarios o altos dignatarios, en parte habituales en la época y, en parte, peculiares de Sicilia. Entre estos últimos merecen citarse el logoteta y el almirante. El primero era

III) La Cámara

La Cámara estaba dirigida por el Cameral mayor y organizada en tres secciones: Casa Real, Tesoro y Archivo. El Tesoro recibía el dinero proveniente de censos, impuestos, monopolios, multas y, en general, de todas las fuentes de rentas del reino, negociaba empréstitos y efectuaba los pagos. Se debía llevar contabilidad y rigurosa fiscalización de ingresos y de gastos, dándose recibo de cada suma percibida; un notario autentificaba sus actos y registraba los recibos y otros documentos en los «Cuadernos de la Cámara».

El Archivo no solo guardaba y conservaba los documentos habituales en los archivos de la época, sino que, además, ejercía la fiscalización de toda la burocracia siciliana y llevaba riguroso registro de los bienes y de las fuentes de renta del reino. Aparte del control permanente que se ejercía sobre su actividad, el funcionario, una vez expirado el tiempo de su mandato, debía dar cuenta de la totalidad de su gestión ante los *Magistri rationales* o maestres de cuentas y no solamente del aspecto económico, sino de la totalidad de las funciones encomendadas. Para ello el funcionario, después de prestar juramento, presentaba todas las órdenes recibidas y los informes sobre su ejecución, todo lo cual se trasladaba a un cuaderno ordenado cronológicamente y en el que registraban, en una página, las

un cargo originado en Bizancio, donde tenía la misión de fiscalizar las cuentas; de Bizancio pasó al Imperio y a Sicilia, donde, además de las tareas fiscales, actuaba como secretario del emperador y, a veces, como el intérprete de su pensamiento. El título de Almirante se derivó —por intermedio de las expresiones *al-emir, amiratus* y otras— del vocablo árabe *Emir*. Fue en Sicilia donde por primera vez un funcionario con el título de Almirante se ocupó del gobierno del mar y del mando de la flota militar, o sea, donde el cargo adquiere su función específica, cuyas atribuciones fueron minuciosamente reguladas por los *Capitula pertinentia ad officium ammiratiae* de 1239 (que codifican disposiciones anteriores). La denominación y la función pasan en seguida a Génova, Castilla (1248, siendo definido en *Las Partidas:* 2,9,24), a Francia, Aragón (1297) y a otros países. Vid. L.-R. Menager: *Amiratus. L'emirat et les origines de l'amirauté (XI-XIII siècles)*. París, 1960.

órdenes, y, en la de enfrente, la nota y fecha de su cumplimiento. Después de interrogarlo, se cerraba el cuaderno anotando si había ejecutado en tiempo todas las órdenes, y, en caso de no ser así, si lo era por causa justificada o por desidia o dolo, enviándose el resultado a conocimiento del emperador. El archivo llevaba también registro de las denuncias; de personas, entre las que se contaban los bandidos (con expresión del nombre y apellido, del lugar, del día y del motivo por el que fueron declarados), los sospechosos, los ladrones famosos, los hombres de buena reputación, los nocivos, los honestos y los viles [144]; de las posesiones, regalías y rentas del reino, con detalladas indicaciones sobre su naturaleza; de los funcionarios, con expresión de sus bienes, y de la riqueza mueble e inmueble no sujeta a impuestos.

2. *La administración local*

Los principales funcionarios de la administración regional o local de Sicilia, y a través de los cuales se hacía omnipresente el poder central, eran los siguientes:

I) Los *Maestres Justiciarios* o *Capitanes Generales,* que estaban al frente de las dos grandes regiones en que se dividió el reino y que coincidían con las de la Isla y Tierra Firme. Se trataba de una magistratura que podía tener carácter temporal. Sus funciones eran más bien de naturaleza política, de vigilancia del orden público y de fiscalización de los funcionarios [145].

II) Los *Justiciarios provinciales:* el reino se dividió en diez provincias, al frente de cada una de las cuales se encontraba un Justiciario nombrado por el emperador y sujeto a sueldo, sin poder percibir ningún otro ingreso en dinero o en especie, salvo alimentos para dos días cuando estaba en viaje oficial [146]. Su cargo duraba, en principio, un

[144] *Const.,* II, 5.
[145] *Const., Nov.,* I, XLIII, p. 182.
[146] *Ibid.,* I, II ss., p. 189 ss.

año, pero podía ser prorrogado por decisión del emperador. Tenía a su lado un juez y un notario, y debía recorrer constantemente el territorio de la provincia persiguiendo malhechores, vigilando sospechosos, inspeccionando la burocracia y administrando justicia, a cuyo fin presidía el tribunal que, compuesto de tres jueces y de seis notarios, existía en cada una de las ciudades importantes de la provincia.

Los Justiciarios no podían ser oriundos ni habitantes de la provincia en la que ejercían su cargo, ni poseer, por sí mismos o por sus hijos, bienes en ella, ni vender o comprar inmuebles, ni entrar en pacto o contrato, ni recibir donaciones o regalos, ni celebrar matrimonio o esponsales, ni tomar novia, ni aceptar invitaciones a comer [147]. Medidas del mismo tipo se encuentran en las ciudades del norte de Italia con respecto al podestá [148], y, en uno y otro caso, su sentido es realzar la dignidad del funcionario y establecer una clara diferenciación entre la sociedad y el poder político, convirtiendo a este en una realidad autónoma y superpuesta a la sociedad, con cuyos componentes no debe tener otras relaciones que las estrictamente oficiales, a fin de que no sea condicionado en el ejercicio de su actividad por motivaciones de naturaleza privada o social. Esta autonomía del funcionario con respecto a la sociedad constituye una de las características del Estado moderno.

El Justiciario tenía a su cargo funciones gubernamentales y administrativas, y funciones judiciales. En el primer aspecto se ocupaba de la seguridad pública (descubrimiento y persecución de criminales y bandidos), de la alta policía fiscal, sanitaria y económica, así como de los asuntos militares, mandando, a veces, unidades del ejército. Especial importancia tenía la vigilancia de las personas [149], alimentada por un servicio de espías y confidentes.

Pero, con todo, las más importantes de sus funciones eran las judiciales entre las que se contaba el ejercicio de la

[147] *Const., Nov.,* I, CIV, p. 195.
[148] Vid. *infra,* p. 258.
[149] *Const.,* II, V, p. 79; *Nov.,* I, LIII, p. 182. Vid. *supra.*

justicia criminal y, en concreto, el juicio de los delitos penados con muerte, mutilación o multa superior a veinte augustales, como asesinatos y homicidios, saqueos, grandes robos, allanamientos de morada con fractura, talas o daños de árboles frutales o de viñas, violación de mujeres, duelos, sediciones y delitos contra el fisco [150]. Estaban excluidos de su competencia los nobles que, o bien se juzgaban por sus pares, o bien caían bajo la jurisdicción del Tribunal de la Magna Curia, y solamente podía juzgar a los caballeros en caso de que él mismo lo fuera (lo que era normal). Los procesos habían de sustanciarse, en principio, en el plazo de dos meses, debiendo recorrer la provincia para constituir tribunal en los lugares y términos más eficaces para mejor proveer [151], de manera que, propiamente hablando, no había sede fija, sino que eran tribunales de circuito. Los prelados, condes y barones no podían ser Justiciarios [152].

III) Los *Maestres Camerales Regionales* [153], de los que había siete en el reino, actuaban asesorados por tres jueces y un notario: conocían de las causas civiles —salvo las de materia feudal— en apelación de los fallos de los bailios, a requerimiento de estos o en su defecto; eran también jueces en materia fiscal, controlaban las cuentas, y, en general, la gestión de los bailios; cuidaban directamente de la percepción de algunos impuestos e inspeccionaban a los funcionarios fiscales.

IV) Al lado del cameral había un *Maestre Procurador* [154], que tenía a su cargo el cuidado y defensa de los bienes y derechos del fisco, incluidas las aduanas; vigilaba su administración, ejecutaba judicialmente y vindicaba ante los tribunales los derechos del fisco.

V) Los *bajulus o bailios* [155], asesorados por un juez y

[150] *Const.*, I, XLIV, p. 47.
[151] *Const.*, *Nov.*, I, LII ss., p. 190 ss.
[152] *Const.*, I, XLIX, p. 53.
[153] *Const.*, *Nov.*, I, LIII, p. 200.
[154] *Const.*, *Nov.*, I, LXXXVI, p. 207.
[155] *Const.*, I, LXV ss., p. 37 ss.; *Nov.*, I, LXVI, p. 200 ss.

un notario, ejercían funciones de gobernadores y de jueces locales sobre unos distritos *(terrae)* de los que había más de 1.800 en el reino. Entendían de causas civiles y de contravenciones y delitos menores; prendían criminales para entregarlos al justiciario; nombraban tutores, ejecutaban testamentos, administraban bienes en litigio, ejercían la policía económica y tributaria, y recaudaban o vigilaban la recaudación hecha por los *collectores* de impuestos, tasas y censos. Según las esferas de su autoridad, estaban subordinados bien directamente al Justiciario, bien al Cameral Regional. No percibían sueldo, pero sí derechos de arancel.

VI) El *Maestre de bienes ocultos o sin dueño,* asesorado por un juez y un notario, cuidaba de los derechos del fisco en los tesoros descubiertos, en los bienes de los náufragos, en las herencias intestadas o sin sucesor y en las de los clérigos [156].

VII) Los *Maestres del Patrimonio* tenían a su cargo la administración de los monopolios fiscales y, en general, de los almacenes del fisco [157].

VIII) Federico II desarrolló un amplio sistema de fortificación construido por líneas continuas de castillos apoyados por obras menores. De aquí que dentro de la organización de su reino tuvieran gran importancia los funcionarios relacionados con las fortificaciones y, entre ellos, los *provisores de los castillos,* que venían a ser una especie de superintendentes de las fortificaciones. Tenían a su cargo la responsabilidad sobre el armamento, equipo y guarnición de los castillos, cuidaban de las pagas de los mercenarios y, en general, de los gastos, nombraban y destituían a los alcaides, debiendo visitar cada tres meses los castillos de su jurisdicción y emitir un informe en el que constara el nombre del alcaide y su patria, número de las tropas de la guarnición y estado de la lealtad y disciplina. Al hacerse cargo de sus funciones estaban obligados a hacer un inventario de lo que contenía cada castillo, del que debían hacer

156 *Const.,* I, LXI, p. 36.
157 *Const., Nov.,* LXXXIV, p. 211.

tres copias: una para el rey, otra para el alcaide y otra para el provisor [158]. Los alcaides o *castellanos* tenían a su cargo la guardia y defensa del castillo y, por consiguiente, el mando de las tropas mercenarias (sirvientes) y feudales que lo guarnecían, y, en ocasiones, ejercían funciones de carceleros [159].

IV. VIVIT ET NON VIVIT

«Se ha puesto el sol de los pueblos, la luz de la Justicia», así comunica el príncipe Manfredo a su hermano Conrado el fallecimiento de su padre, el emperador, acaecido el 13 de diciembre de 1250. Según la Curia, no bastaba la muerte del Babilonio, sino que era preciso aventar sus cenizas y exterminar sus crías. A pesar de ello, y de la excomunión que pesaba sobre Federico II, el arzobispo de Palermo compuso este epitafio, que se grabó sobre su tumba:

Si probitas, sensus, virtutum gratia, census
nobilis orti possent resistere morti
non fore extinctus Federicus, qui jacet intus.

(Si la probidad, el ingenio, la gracia de las virtudes, los dones / de la estirpe nobiliaria pudieran resistir a la muerte / no se hubiera extinguido Federico, que yace aquí.)

El arzobispo sabía que no hay dones ni gracias que resistan a la muerte, pero gran parte del pueblo no quería saberlo. Federico II, bien que tirano, había ejercido su crueldad especialmente con los nobles y los ricos. Y como ha sucedido más de una vez ante la muerte de una personalidad que gravitó sobre una época, conmovió la historia o constituyó esperanza de futuro, mucha gente se negó a creer en su muerte o, al menos, en su muerte definitiva, *et sona-*

158 Cohn, *ob. cit.*, p. 158.
159 *Const.*, I, XCI ss., p. 44 ss.

bit in populo: vivit et non vivit. Es decir, el emperador no está realmente muerto, sino como dormido, y un día, cuando los cuervos dejen su graznido, el águila volará de nuevo para restaurar a la Justicia, defender al débil y ser cruel con el poderoso. La leyenda se fue enriqueciendo con nuevas imágenes hasta representarse a Federico en la gruta inaccesible de Kiffhausen, o en una recóndita cueva siciliana, o en el cráter del Etna, donde espera el día de la Justicia [160]. Apenas hay que llamar la atención sobre la semejanza estructural del mito con la creencia en la resurrección de Cristo y el Juicio Final. Según otra imagen, de viejísimo origen, el emperador era el «Sol de la Justicia». Y así como tras el lúgubre crepúsculo la tierra queda fría y en tinieblas, pero con la segura esperanza de que la aurora traerá de nuevo la luz y el calor, así volverá también el Sol de la Justicia a alumbrar y pacificar de nuevo a los pueblos. La leyenda alcanzó tal extensión que varios impostores pagaron con su vida el fraude de hacerse pasar por Federico II redivivo. Todavía en 1547, es decir, tres siglos después de la muerte del emperador, aparece un anciano en las proximidades de Kiffhausen que dice ser Federico II y al que sigue un numeroso séquito.

Para terminar. Federico II fue, a la vez, héroe trágico y héroe histórico. Héroe trágico ya que fue vencido por el destino como venganza de haberle arrancado lo que tenía reservado para el futuro, pero, por ello mismo, y en tanto que adelantado del destino, fue también el héroe histórico que lo realiza. Es cierto que la estructura constitucional

[160] Sobre la leyenda de Federico, compleja en su formulación y despliegue, y de significación ambivalente (pues la creencia en su vuelta si para unos era motivo de esperanza salvadora, para otros era motivo de terror), así como sobre la posterior traslación del motivo legendario a su antecesor Federico I Barbarroja, vid. Kampers, *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage.* München, 1896, p. 83 y siguientes. Sobre su significación y consecuencias jurídicas: Kantorowicz, «Zu den Rechtsgrundlagen der Kaiser Sage», en el *Deutsche Archiv für Erforschung des Mittelalters,* XIII (1957), 1, p. 115 ss. (recogido en *Select Studies,* antes cit.). Vid. W. Cohn, «Kaiser Friedrich II als Mesias», en *Der Monat,* núm. 148 (1961).

que dio a Sicilia no sobrevivió enteramente a su muerte, pero, no es menos cierto, que no solo influyeron muchas de las instituciones sicilianas sobre otros reinos «avanzados» de la época, sino que, en conjunto, su reino fue, como ha ha dicho Freyer, la anticipación profética, desmesurada y extremista del Estado moderno. Y si la historia no se compone solo de contingencias, sino también y, sobre todo, de estructuras conformadoras de épocas, cierto es que *vivit et non vivit.*

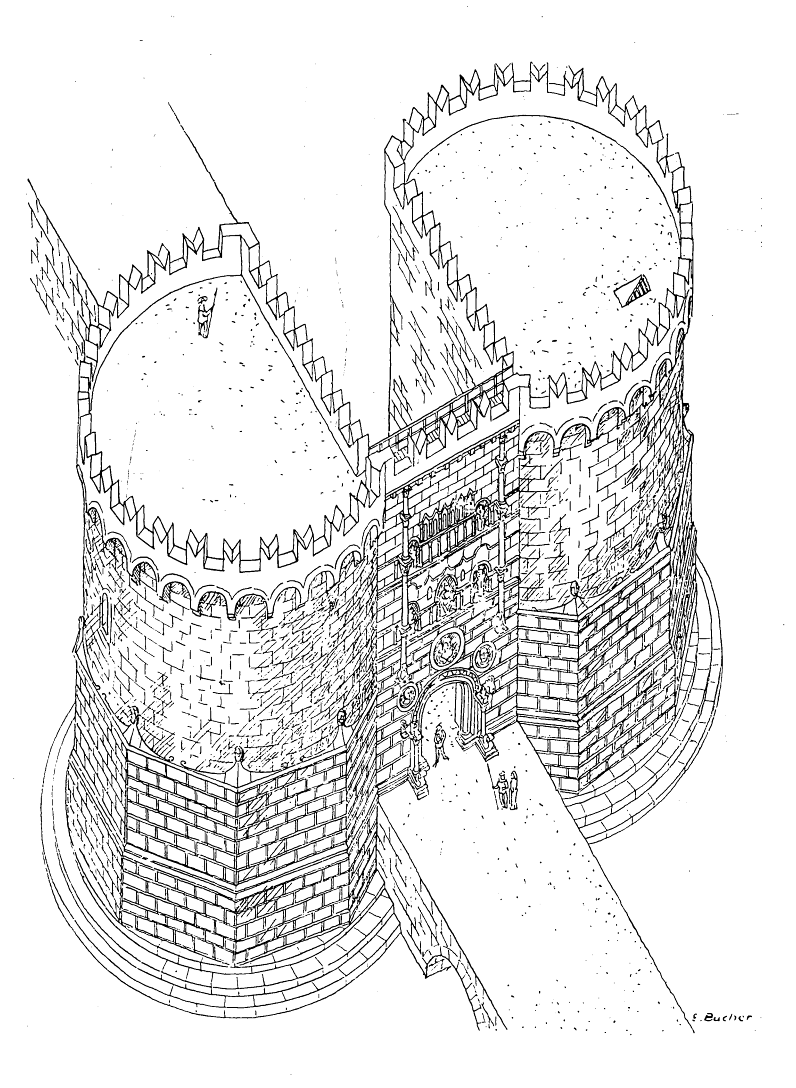


Fig. 22

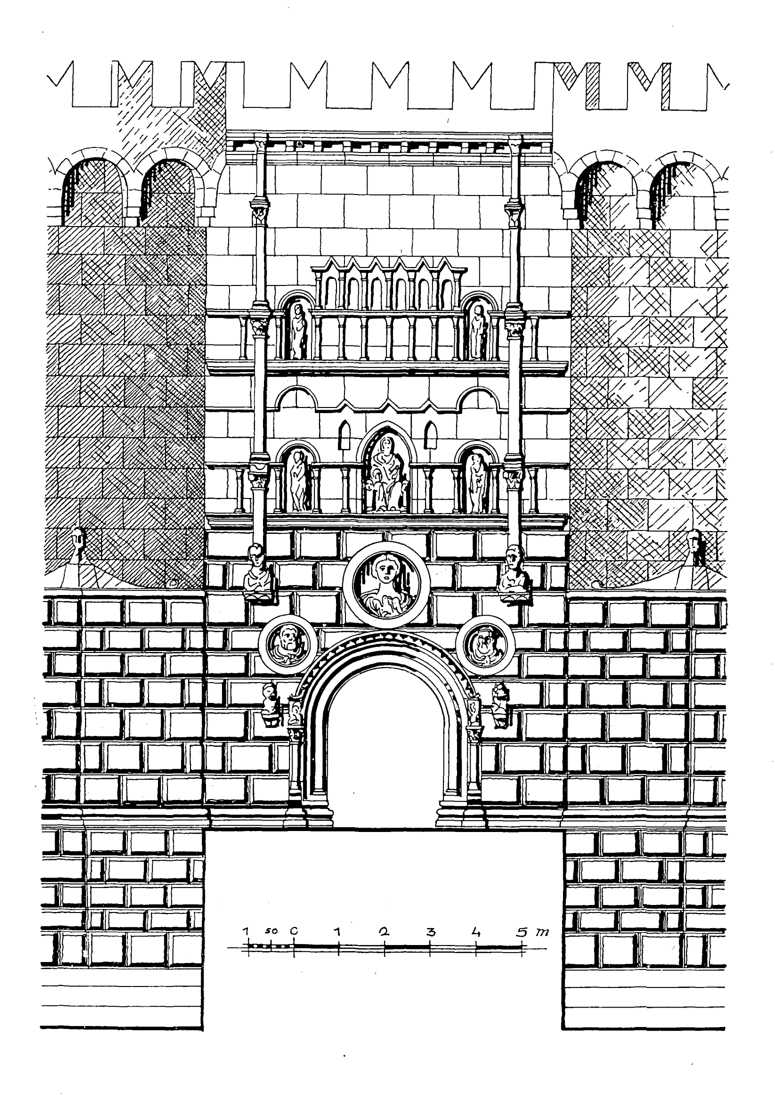


Fig. 23

La Puerta de Capua o la entrada al reino de la Justicia

En uno de mis trabajos (*Ideología e Iconología.* Caracas, 1963) he llamado la atención sobre la significación ideológico-política que eventualmente puede encerrarse en la configuración de la obra artística, la cual, en ciertas ocasiones, puede prácticamente constituir el principal e incluso el único testimonio de determinadas representaciones ideológicas, mientras que en otras es expresión de un sistema o de un complejo ideológico conocido fundamentalmente a través de fuentes literarias (tratados, panfletos, textos jurídicos y retóricos, documentos de cancillería, etc.) a las que complementa o ratifica. Bajo estos supuestos, la obra artística puede, a veces, constituir una fuente para el estudio de la historia de las ideas políticas, y, a la inversa, solo el conocimiento de las ideas y motivaciones políticas inspiradoras puede abrir o completar la comprensión de la intencionalidad artística de ciertas obras. En lo que sigue vamos a ocuparnos de un monumento en tanto que expresión plástica de algunas ideas de Federico II de Suabia.

Se trata de la Puerta de Capua, mandada construir por el emperador Federico II —probablemente sobre su propio boceto— en 1233 y terminada en 1239. Su fachada y sus torres fueron destruidas en 1537 para facilitar el tiro de la artillería, pero quedando firmes sus basamentos. No obstante su destrucción, conocemos la composición de la

fachada gracias a la conservación de ciertos restos y a la existencia de fuentes literarias y artísticas referentes a ella, anteriores a su demolición. En efecto, en 1908 y en 1924 se descubrieron sendos dibujos de la fachada en la Biblioteca Nacional de Viena y en los *Uffizi* de Florencia. Estos dos dibujos, unidos a un tercero sobre la cabeza de la estatua del emperador, antes de su mutilación por las tropas francesas en 1796, a los restos de las figuras que adornaban la Puerta, actualmente conservados en el Museo Campano de Capua, y a los testimonios literarios concordantes, han permitido reconstruir idealmente lo sustancial de la composición originaria del monumento, primero a A. Mariano (1925), más tarde a C. Shearer (1935) y, finalmente, a C. A. Willemsen (1953), con cuya reconstrucción ilustramos este escrito.

I. DESCRIPCION Y ANALISIS ICONOGRAFICO

La Puerta cerraba un puente sobre el río Volturno que señalaba el límite visible entre los dominios papales y el reino de Sicilia; poco antes del puente se juntaban las dos grandes vías que desde Roma conducían hacia el sur: la Casilina y la Apia reuniéndose bajo el nombre de esta última, la cual, atravesando Capua, continuaba hacia el sur. Quien en aquella época viajara de Roma a Capua había de cruzar desoladas e impresionantes comarcas entre montañas, pantanos, bosques y bandidos.

La Puerta, flanqueada por dos torres, mostraba una fachada en la que se mezclaban elementos clásicos, románicos y góticos, característica típica de las construcciones de Federico II, y que era estructuralmente coherente con la síntesis de clasicismo y medievalismo que presidió la constitución política del reino siciliano. El centro ideal y geométrico de la fachada lo constituía la estatua sedente del emperador

con rostro al parecer impersonal —es decir, más significativo de la idea imperial, de la *Imago Caesaris* que retrato realista de la persona de Federico II— vestido de toga y, según el cronista Andrea de Hungría, con un brazo extendido, los dedos haciendo un signo, y la boca con gesto enfático y conminatorio. En torno al nicho que alojaba la estatua, o quizá debajo, rezaba una inscripción: «Cuán míseros hago a los que se desvían del camino (de la verdad)» *(Quam miseros facio quos variare scio)*. Bajo el emperador sedente se alojaba una enorme cabeza de mujer con dos tremendos ojos de metal o de vidrio y un águila en el pecho, a la que rodeaba la siguiente leyenda: «Bajo el imperio del César soy la custodia del reino» *(Cearis Imperio regni custodia fio)*. Desde los tiempos clásicos, y en virtud de la identificación de la Justicia con la virgen Astrea, aquella suele representarse por una mujer virginal, de aspecto imponente e impresionante, aunque, a veces, melancólico. Los ojos, según la tradición milenaria testimoniada y propagada por Diodoro de Sicilia, son los guardianes y custodios de la Justicia que todo lo ven, y cuya luminosa y penetrante mirada infunde, a la vez, confianza, temor y respeto: «observando con muchos ojos», dice de la Justicia la alegoría de su Templo, a la que aludiremos después, y el mismo Federico afirmaba que los rebeldes no pueden soportar la mirada del emperador «por temor a la Justicia». El águila —ese animal que, según una cierta mitología, mira de frente al sol y constituye el vínculo entre la tierra y el cielo— es, desde el antiguo Oriente y a través de una tradición ininterrumpida, el símbolo del *imperium*. Así, pues, la cabeza de la mujer con sus grandes e impresionantes ojos y el águila en el pecho simboliza la *Iusticia imperialis*. Que el *imperium* se aloje en el pecho de la Justicia y que esta cuente con la fuerza del *imperium* es, como veremos más adelante, una imagen simbólica totalmente coherente con el pensamiento de Federico II sobre las relaciones entre ambos términos.

En nivel inmediatamente inferior al de la figura de la Justicia, y a su derecha e izquierda, se encontraban dos bustos masculinos —que según Shearer representan el primer

renacimiento del busto romano— con las cabezas rodeadas de diademas y con unos ojos que tuvieron pupilas de plomo. Al revés de la Justicia, que mira al frente, la mirada de cada uno de los jueces se dirige a un lado distinto, cruzándose sobre la puerta, lo que corresponde con el sentido de las inscripciones que los rodean; la del busto de la derecha decía: «Entren seguros quienes quieran vivir puros» *(Intrent securi qui querunt vivere puri)*, y la de la izquierda: «Tema el infiel el exilio o la muerte en la cárcel» *(Infidus excludi timeat vel carcere trudi)*. No se trata, como se había creído, de retratos de los dos colaboradores inmediatos del emperador, Pietro della Vigna y Tadeo de Sessa, sino de imágenes impersonales que, con los recursos de una plástica inspirada en la antigüedad, pretenden compendiar, según Willemsen, la imagen que tenía Federico II de los servidores de la justicia, es decir, la síntesis de la suprema prudencia y del saber universal, del más profundo entendimiento y de la más rica experiencia, de la inconmovible superioridad y de la más rigurosa objetividad, de la llamada al respeto y de la infusión de temor, de manera que cada uno de los jueces sirviese, aunque en sentido distinto y complementario, a la encarnación y garantía de la Justicia: el uno, con la promesa de seguridad; el otro, con la amenaza de la pena.

Los cronistas y viajeros hablan de las figuras que ornaban los nichos laterales y superiores al del emperador y que probablemente representaban virtudes como la sabiduría, la fortaleza, la templanza, etc., con un sentido análogo al que veremos que tenían en la alegoría del Templo de la Justicia, y que, en todo caso, era frecuente en la iconografía de la época. Había además otras figuras sobre las que no se puede dar una interpretación cierta.

II. EL SIMBOLISMO DE LA PUERTA Y EL TEMPLO DE LA JUSTICIA

Antes de entrar en el estudio iconológico del monumento, procede decir unas palabras sobre el simbolismo teopolítico de la puerta y sobre la alegoría del Templo de la Justicia, ya que ambos términos se integran en la ideología de la que es expresión la composición de la Puerta de Capua.

1. *La significación simbólica de la puerta*

En el antiguo Oriente —dice E. Baldwin en su excelente obra sobre el simbolismo arquitectónico en Roma y en la Edad Media— la puerta torreada de las murallas significaba algo análogo al *agora* o el *forum* en Grecia y en Roma, es decir, el centro de la vida pública y ceremonial, el lugar donde el pueblo veía fugazmente a sus reyes deificados y donde estos daban sus inapelables juicios. Dicho en otros términos: el lugar donde se manifestaba la majestad divinizada. La puerta torreada pasó, así, a constituir un símbolo teopolítico, por lo que es colocada a la entrada de los palacios y de los templos. Ahora bien, es sabido que el Palacio, más allá de su carácter funcional, tiende a devenir un concepto o, más bien, a ser visto como una condensación o símbolo del poder político. Pero para el hombre común, que solo lo ve desde fuera, el palacio, a su vez, tiende a simbolizarse en su parte más visible y central, es decir, en la puerta, de modo que a través de esta transferencia simbólica, la puerta pasa a simbolizar la localización del poder y el centro del orden político. Los textos del antiguo Oriente, comprendida la Biblia, hablan de la puerta en este sentido, y su ejemplo más destacado en el mundo moderno es la designación del gobierno otomano con el nombre de «Sublime Puerta».

Durante la época helenística la puerta torreada de las ciudades constituyó el lugar de celebración de la epifanía o «aparición» del rey salvador en el que se encarna la divinidad. Roma adoptó de los etruscos la *Porta triumphalis* por la que pasaba transfigurado en Júpiter el general victorioso a quien el Senado había otorgado el «triunfo», y como, lo mismo que en Oriente, se asociaba el arco con la bóveda celeste, la *Porta* era también conocida como el *Arcus Divorum,* o como un *simulacrum* de Jano, que guarda la entrada de los cielos. La *Porta* romana originaria carecía de torres, pero con la orientalización del imperio penetran en Roma, tanto la epifanía real helenística, en forma de *Adventus Augusti,* como la puerta torreada, representativa del poder político. Desde Augusto es, en tal calidad, grabada en las monedas y, desde Diocleciano, se convierte en símbolo de la residencia real y, en general, del orden político. En tal sentido es erigida a la entrada de los *castra* y de otros lugares o edificios públicos, a lo largo del imperio.

No podemos detenernos aquí en la adopción de la puerta torreada por los templos cristianos sirios y bizantinos que transfirieron a la iglesia o *Domus Dei* —a la que comienza a llamar «basílica»— los símbolos de la *Domus Augusti.* Lo importante para nuestro objeto es que al final del siglo VIII los reyes carolingios, en el desarrollo de su política de la *imitatio imperii,* construyeron las iglesias de las abadías reales con puertas torreadas ante las que se realizaba la ceremonia de sus visitas como una imitación del antiguo «adviento imperial». Tal tipo de construcción es seguido por los emperadores otónicos y los suabos, y su sentido, según Baldwin Smith, es afirmar simbólicamente que la iglesia está encuadrada en el *palatium* (simbolizado precisamente en las torres), y es, por tanto, una expresión monumental de la idea de *rex et sacerdos* mantenida por los extremistas del partido imperial. En opinión de Baldwin Smith, este tipo de construcción de las abadías reales constituyó motivo de constante disputa no solo entre la Curia y el Imperio, sino también probablemente entre aquella

y las monarquías normandas; fue persistentemente rechazada en las regiones bajo el control papal, pero se afirmó en las del norte del Imperio y, durante un breve período, que coincide con la oposición suabonormanda a la Curia, se desarrolló también en el sur de Italia. Con el triunfo de la Curia, las torres de la puerta pierden su anterior significación teopolítica y son transferidas a las iglesias góticas como signo de la glorificación de la majestad de Cristo y del triunfo hierocrático.

La Puerta de Capua con sus dos torres y, por tanto, con estructura distinta del acostumbrado arco de triunfo de tipo romano, está, sin duda, dentro de esta tradición simbólica, pero, como veremos, tiene ya un sentido distinto, pues no se orienta tanto a afirmar el poder imperial dentro de la Iglesia como en oposición a ella, erigiendo frente a la espiritualidad eclesiástica una espiritualidad política de la que la Puerta es expresión simbólica. En este, como en otros aspectos, Federico II enlaza con la tradición clásica.

Pero más allá del itinerario histórico de la puerta torreada y de la significación teopolítica de un determinado tipo de puerta, la puerta *per se* ha encerrado un profundo simbolismo. En una concepción mítica del espacio, franquear una puerta tiene algo de sobrecogedor y misterioso, pues significa el paso de un mundo a otro, y, concretamente, la puerta del templo constituye el único paso del espacio profano al espacio sacro, es la sola censura y comunicación entre ambos ámbitos, de modo que quien franquea la puerta entra en otro «mundo». La puerta es signo y posibilidad de salvación, hasta el punto que Cristo se identifica con ella: «Yo soy la puerta del rebaño... Yo soy la puerta, y el que por mí entre, será salvado» (*Juan,* 10, 7 y 9); la puerta de la iglesia, según el rito de su bendición «es una entrada de salvación y de paz». Pero si la puerta abre y acoge, también cierra o niega la entrada en un «mundo», es decir, no todos son dignos de franquearla ni de convivir dentro del orden de ese mundo: «Porfiad a entrar por la puerta angosta, porque yo os digo que mu-

chos procurarán entrar y no podrán y una vez que se cierre, las gentes comenzarán a llamar a la puerta diciendo: 'Señor, Señor, ábrenos'; y respondiendo os diré no os conozco de dónde seáis» *(Lucas,* 12, 24 y 25). Recogiendo esta tradición evangélica, Honorio Augustudonensis *(circa* 1080-1137) explica que así como Cristo en su justicia prohíbe la entrada de los infieles y de los malos en el establo, y muestra, por el contrario, a los fieles el camino de la fe, así las puertas de la casa de Dios son imagen de la defensa de todo mal y prometedor signo de invitación al santuario a todos los de buenos sentimientos. La puerta de la iglesia compendia, por su forma y ornamento al templo mismo, con su carácter numinoso y tremendo, que es en sí y a su vez una puerta: «¡Cuán terrible es este lugar! No es otra cosa que casa de Dios y puerta del cielo» *(Gen.* 28, 17). Y así como el santuario se centra sobre la piedra del altar y la cruz, así la puerta de los templos románicos y góticos se centra en el Cristo en Majestad o en Gloria dentro del sacratísimo espacio de la mandorla y presidiendo, por lo general, el Juicio Final, o el reino celeste, o en todo caso centrando una composición destinada a poner de manifiesto la majestad y la gloria de Cristo, que se muestra como *Christus Dominatur* o como justo e inapelable juez. Añadamos a todo esto que durante la Edad Media la puerta de la iglesia no era solo expresión de la teofanía ni un monumento a la justicia divina, sino también uno de los lugares donde los hombres administraban justicia, pues dado que esta se fundamentaba en el orden cósmico, era claro que había de administrarse bajo uno de sus símbolos, como un árbol o la entrada a un templo.

Si en el flanqueamiento de la puerta con dos torres, Federico II sigue una tradición simbólico-política iniciada en la antigüedad y mantenida *mutatis mutandis* durante la Alta Edad Media, en cambio, en la composición de la fachada parece inspirarse en los portales de las grandes iglesias de su tiempo. Esta interpretación no es solamente moderna, sino que ya fue desarrollada a mediados del siglo XIV por el autor de la *Gesta Romanorum* para quien

el «emperador en majestad» de la Puerta de Capua significa «Nuestro Señor Jesucristo»; la puerta marmórea, la «Santa Iglesia»; las otras figuras, la virgen María y San Juan, y las inscripciones, en fin, dan a la Puerta análogo significado al de la puerta de una iglesia que acoge a los buenos de donde quiera que vengan, y arroja a los malos a las cárceles infernales [1]. Pero hablando en términos históricos, se trata de algo más que de una mera imitación simbólica e incluso que de una manifestación más del simbolismo general, arquetípico y recurrente de la «puerta». Se trata de una transferencia de símbolos eclesiásticos a un sujeto histórico distinto, pues la Puerta de Capua da entrada a algo que para Federico II tenía un carácter muy concreto y muy polémico, da entrada a la *ecclesia imperialis,* bajo la advocación de la Justicia. Esto nos lleva a ocuparnos todavía de otro antecedente, es decir, de la alegoría del Templo de la Justicia.

2. *El Templo de la Justicia*

Al hilo del avance en el estudio del derecho romano y de la idea de que la sociedad laica tiene unos propios fundamentos, comenzó a desarrollarse durante la Baja Edad Media la concepción de que la justicia es el fundamento

[1] *Imperator Fredericus secundus unam portam marmoream construxit... in qua imperator sculpus fuit in majestate cum duobus aliis judicibus......... Carissimi, imperator iste est dominus noster Jhesus Christu, porta marmorea est sancta ecclesia, per quam portam oportet intrare regnum celeste, et est situata super pontem aque fluentis i. e. super mundum, qui semper currit ut aqua. In qua porta sculpta est imago domini nostri Jhesu Christi cum duobus collateralibus, i. e. cum Maria matre Jhesu et Johanne evangelista, qui designant nobis eius misericordian et iustitiam. Tunc scriptus est versus: Intrent securi, i. e. pagani, Judei, Saraceni per baptismum, qui poterunt vivere puri ab omni peccato purgati, sicut pueri innocentes. Alius versus dicit: Indivus i. e. peccator in peccato existens excludi timeat ab ecclesia triumphante, et sic in carcere infernali retrudi sine fine. In capite imperatoris scriptum erat, quod miseri sunt, qui variant a via veritatis, et alius dicit: Cesaris imperio i. e. imperium domini nostri Jresu Christi erit nostra custodia et domus sempiterna.*

de los reinos y de la vida social. Claro está que el pensamiento anterior también había partido de este supuesto y apenas hay necesidad de recordar la frase de San Agustín de que los reinos de los que está ausente la justicia no son otra cosa que *magna latrocinia.* Pero para el pensamiento de la Alta Edad Media solo Dios o Cristo personificaban la Justicia verdadera, de manera que se identificaba a esta con la figura divina del Padre o del Hijo. En cambio, a medida que desde la Edad Media se avanza hacia el mundo moderno, surge la concepción de la justicia bien como una especie mediadora entre Dios y los hombres, bien como una idea en el sentido platónico —a veces encarnada ideal y retóricamente en figura de diosa—, destinada a servir de principio a la concepción iuscéntrica de la política que tiende a sustituir a la cristocéntrica dominante en la época anterior. Dentro de esta línea de pensamiento, algunos juristas imaginaron un Templo de la Justicia en el que esta mora con sus sacerdotes, dentro de un lugar sacro separado del profano, pero desde el que irradia el orden jurídico hacia este.

Así en el prólogo a las *Questiones de iuris subtilitatis,* atribuidas a Placentino († 1192), se dice que en el curso de un paseo, el autor ha descubierto en lo alto de una colina un Templo de la Justicia, en el cual se ven la *ratio,* la *iustitia* y la *aequitas* morando en compañía de las seis virtudes cívicas. La Justicia, con su inefable dignidad, y «observando con muchos ojos las cosas de Dios y de los hombres», es la figura central en torno a la que se configura el templo; sobre su cabeza está la *ratio,* mirando las cosas más remotas «con sus ojos como estrellas y su centelleante sutileza de pensamiento»; acoge en su regazo a su hermana menor, la *aequitas* con el rostro pleno de benignidad, y la rodean la religión, la piedad, la gracia, la vindicación, la constancia y la verdad. En el interior del santuario y como especie de tabernáculo o *sancta sanctorum* se encontraba el *adytum* separado por un muro de vidrios en el que estaban escritos con letras de oro los libros jurídicos (es decir, el Digesto), y a través del cual podía el

espectador mirar a las deidades como en un espejo; dentro del *adytum,* un cierto número de hombres honorables, con los que sin duda se quería significar el sacerdocio de la Justicia, miraba atentamente los textos de la pared de vidrio, de los que un pasaje le parecía confuso a los ojos de la equidad que sopesa la ley. En fin, fuera del *adytum,* un venerable maestro de las leyes comenta con sus discípulos difíciles problemas, que son los que Placentino pretende anilizar en su tratado.

Esta alegoría, que no solo fue imaginada por Placentino, sino también por otros juristas —pues en el Digesto se encuentra la expresión «Templo de la Justicia»—, es una manifestación de la *religio iuris* que comienza a desarrollarse en este tiempo y que constituye una idea esencial del pensamiento de Federico II. Y si la puerta de la iglesia es la entrada a la casa o reino de Dios, la Puerta de Capua es la entrada a la casa o reino de la justicia y de la paz, aseguradas por el orden político.

III. SINTESIS IDEOLOGICA

Veamos ahora el conjunto de la significación ideológica contenida en la iconología de la Puerta de Capua. Los testimonios de la época muestran la fuerte impresión que esta causaba en los viajeros por su sólida estructura, por la magnificencia de su contrucción marmórea y por su significación simbólica. Tras de cruzar zonas de desolación y peligro llegaban, por fin, a la puerta que daba acceso a la primera ciudad del reino de Sicilia, que había de ser, según el ánimo de Federico, un reino en el que la «fortaleza de la paz y de la justicia sea tan fuerte y copiosa que valga como espejo en el que todos puedan mirarse, como envidia de príncipes y como modelo de reinos» *(Const., Nov.,* I, 95). Para lograr tal fin, el emperador había promulgado el *Liber Augustalis* o «Constituciones de Melfi», al que inter-

preta no solo como la más sólida expresión jurídica de la justicia, sino también como una acción de gracias a Jesucristo, y, como la reparación de la época al ultraje inferido al Derecho en el pasado, cuando su voz estaba muda. La puerta da, pues, paso al reino donde rige la justicia y con ella la paz —pues ambas están tan unidas «como hermana y hermana»— y viene a ser, así, el contrapunto pétreo o la expresión plástica del monumento nomológico a la justicia, erigido por los preceptos del *Liber Augustalis.*

El Estado moderno se construye ideológica e institucionalmente mediante el remozamiento de conceptos y de fórmulas clásicas y mediante la politización de imágenes, ideas y conceptos surgidos originariamente en el campo eclesiástico, si bien algunos de estos —especialmente los de naturaleza jurídica— tenían, a su vez, origen romano. Ambas corrientes están muy presentes en el ánimo de Federico II y en la constitución del reino siciliano. De todos los emperadores medievales es, ciertamente, el que más se aproxima por su configuración espiritual a los antiguos césares. Designa a su famosa moneda de oro como *augustal* e imitando rigurosamente en el dibujo, el anverso y el reverso de una acuñación de tiempos de Augusto, graba en ella su efigie coronada de laurel; su retórica y, en general, su propaganda política está llena de patéticos vocablos y representaciones de la Roma imperial. Pero, de Roma, adopta no solo la simbología, la mitología y la retórica política, sino también la idea de que el derecho de formulación racional y las instituciones destinadas a darle vigor, son el fundamento del orden político. La Puerta de Capua, concebida como una síntesis de arco de triunfo y —por sus torres— de *Palatium* o de *Castrum,* la toga de que se reviste la estatua imperial, el águila de la Justicia, la factura clásica de los bustos, así como el acento jurídico, que, sin perjuicio de su origen eclesiástico, tienen las leyendas, todo ello, son expresiones de arquetipo romano.

Pero, Federico II quiere, además, hacer de su reino una *ecclesia imperialis,* no en el sentido de instituir un césaro-

papismo, sino en el de dar al orden político su propia espiritualidad en una época en que esta se corporeizaba en la Iglesia. Secuelas de la idea del orden político como *ecclesia imperialis* fueron la asimilación de la lealtad política a la *fides* religiosa; de la deslealtad a la *superstitio;* de la vuelta a la obediencia, a la *conversio;* y del reconocimiento de la autoridad imperial como la *cognitio verae fidei.* En una palabra: trata de transmutar un conjunto de creencias religiosas en un sistema de ideas políticas. Y, así, la composición figurativa de la fachada de la Puerta capuana estaba concebida bajo el modelo de un portal de iglesia, y la Puerta en sí misma como una transferencia —tal como hemos visto—, del simbolismo de la puerta de la Iglesia, es decir, como una entrada a la *ecclesia imperialis* y al *sacratissimun mysterium* de la *iustitia.* Quien pase la Puerta con buenas intenciones, quien desee vivir ordenadamente, hallará en ella la paz y la justicia —los dos bienes que, según la concepción medieval puede ofrecer el buen orden político— al igual que halla su salvación quien, sin ánimo de pecado, pase la puerta de Jesucristo, es decir, franquee la iglesia; pero, en cambio, no ha lugar tras de sus muros para quien pretenda vivir en el descarrío del crimen, lo mismo que no lo hay en la Iglesia —puerta del reino de los cielos— para los que deciden vivir en el pecado.

Como se ha dicho más arriba, el emperador vestido de toga constituye el centro de la composición, del mismo modo que el portal de los templos románicos o góticos se centra en la figura de Cristo en Majestad o en Gloria, en medio de representaciones cósmicas. No fueron Federico II ni su círculo quienes inventaron la sacralización del emperador atrayendo hacia él representaciones de la antigüedad pagana, pues tal tendencia, estaba presente desde los otones y se hace particularmente patente en Enrique IV y en Federico Barbarroja. Pero no es menos indudable que alcanza su máxima expresión con Federico II, que no solo en la retórica de la Cancillería, sino también en las creencias populares, aparece como especie de cosmócrator ante el que los elementos están en orden pasmados de su pode-

río, al que el cielo rinde homenaje y «de cuya potencia se admira el sol y la luna»; como «Sol de la justicia», «Luz de las gentes», encarnador de la idea del bien, y bajo cuyo reinado se cumplirán las antiguas profecías y esperanzas; el emperador es, según estas representaciones ideológicas, la imagen del redentor o el que preparará el camino para su segunda venida, y el mismo Federico, en fin, no duda en designar a Jesi, la ciudad de su nacimiento, como «nuestra Belem, tierra y origen del César», «principio de nuestro origen, donde nuestra divina madre nos dio a luz» *(Const.,* II, 304). Bajo estos supuestos, no es absurdo que ocupe en la fachada de la Puerta de Capua, el mismo lugar que Cristo en la de una iglesia. Por lo demás, no es ni mucho menos la primera vez que un emperador occidental se muestra iconográficamente imitando las representaciones de Cristo. Así lo testimonian las miniaturas carolingias y otónicas y, especialmente, la de Otto II en el «Evangelario de Aquisgrán» en la que el emperador aparece alojado en la mandorla como *Christus Domini,* como el ungido del Señor.

Pero en la Puerta de Capua no se trata del emperador ungido e imagen de Cristo, sino del emperador como encarnación de la Justicia cósmica que «irradiando de los cielos», ha establecido los príncipes para que se mantenga la obra de la creación, pues, sin la Justicia, dice Federico II, el género humano se aniquilaría a sí mismo —tal sería la consecuencia necesaria de la impunidad del crimen— y al aniquilarse a sí mismo aniquilaría, al menos en parte, la obra del Creador. Y por eso, no solo por la gracia, sino también «por la necesidad de las cosas», se han instituido los príncipes, y como cabeza de ellos, al emperador, para que transformen la idea de justicia en normas jurídicas vinculatorias. Tal es la filosofía desarrollada en el prólogo de las Constituciones de Melfi. De acuerdo con ella, si el emperador, respecto a la Justicia cósmica es —según sus palabras—, «hijo y siervo», en cambio, respecto a la justicia humana es «padre y señor», es decir, la «genera y custodia», ya que, con sabio y prudente con-

sejo —dicen las Constituciones— los quírites, mediante la *lex regia,* pusieron en una misma persona el *imperium* y la facultad de legislar, fundiendo así en un solo centro el origen y la protección o defensa de la Justicia, a fin de que el vigor no esté ausente de la justicia, ni la justicia del vigor *(ut a iustitia vigor ut a vigore iustitia non abesse)* *(Const.* I, 31). Por eso, el águila del imperio, está en el pecho de la Justicia. Así, pues, si la Justicia cósmica y divina es la mediadora entre Dios y el emperador, en cambio, la mediadora entre el emperador y los hombres es la *Iustitia caesaris* que, como dice su inscripción, es, bajo la protección del poder imperial, la custodia y defensa del reino. En resumen: el emperador es la encarnación y anunciación de la justicia fundamentada en la verdad, ya que los césares, según Federico, se distinguen de las demás personas en que «ven más hondamente en las cosas y operan más sabiamente», pues su «divina mente está en manos de Dios». Se trata de una idea que las miniaturas carolingias y otónicas representaban iconográficamente, mediante una «Mano de Dios» que corona o toca la cabeza del emperador, pero que en la Puerta capuana —y de ser cierta la descripción debida a Andrea de Hungría— se muestra, quizá, en el signo del logos que el emperador parece hacer con sus dedos al tiempo que su boca se abre para la palabra [2]. En todo caso, el emperador es el generador y protector de la justicia humana, que solo se hace vigente a través de las normas promulgadas por él y garantizadas por su poder. Por eso, en lo alto está el emperador entronizado presidiendo el reino de la justicia *(nos qui iustitia solio presidemus.* Const., III, 4), mediante el cual reina el orden *(cum iustitia telam ordinis teximus.* Const., III, 54), y bajo él, y en calidad de mediadora, se encuentra la justicia cesárea por la que rige la paz. La idea de mediación entre el emperador y el pueblo está muy presente en el pensamiento de Federico y no es la Puerta de Capua su única repre-

[2] Sobre el signo del logos, vid. L'Orange, H. P., *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World.* Oslo, 1953, p. 171 ss.

sentación plástica, pues sabemos de una pintura existente en el palacio de Nápoles, en la que el emperador se mostraba en un trono y Pietro della Vigna en una cátedra, mientras que en el plano inferior el pueblo imploraba la justicia imperial, que era proclamada por intermedio de Pedro en calidad de juez y, en tal dignidad, como intérprete de la conciencia del emperador. Esta imagen, por lo demás, se correspondía con el ceremonial de la corte, tal como atestiguan ampliamente las fuentes.

Los jueces —según las Constituciones de Melfi— eran los sacerdotes de la *ecclesia imperialis:* hacían presente al emperador *(qui nostram effigiem representant),* conocían su conciencia *(conscientiae nostrae conscios)* y administraban el sagrado misterio de la justicia, razón por la cual el soborno se asimilaba a la simonía y la disputa sobre su capacidad u honestidad al sacrilegio. El encuentro de sus miradas sobre el que pasaba la Puerta situaba a este ante la encrucijada que conducía a la seguridad derivada del cumplimiento de la ley o a la pena que sigue a su violación. Las figuras de los jueces simbolizaban, pues, el último grado de la actualización de la Justicia.

En resumen: así como Federico II quiere transmutar las creencias de contenido religioso en ideas de contenido político, así, la Puerta de Capua —sin perjuicio del simbolismo general de la puerta torreada—, significa la transferencia al campo político de la puerta del templo; su composición es sensiblemente igual a la fachada de una iglesia; da acceso a la *ecclesia imperialis,* es la entrada al reino de Sicilia al que en su manifiesto a los romanos designa Manfredo —hijo de Federico— como *templum iustitiae,* y su simbología reproduce *mutatis mutandi* la de la puerta de un templo: el lugar de Cristo en majestad, es ocupado por el emperador en majestad; el de la Virgen lo es por la Justicia a la que, como sabemos, se la imaginaba como una virgen, y de aquí que las representaciones iconográficas de la Madre de Dios sirvieran a veces de inspiración a las de la Justicia. Los jueces pueden, quizá, ocupar el lugar de los apóstoles, y las figuras existentes en los nichos, hoy

desconocidas, pero que probablemente representan las virtudes que acompañaban al emperador y a la Justicia, se corresponderían con otras figuras religiosas. Y lo mismo que desde el punto de vista arquitectónico la Puerta de Capua era la transferencia de la composición de un portal de la iglesia, así lo era también desde el punto de vista de su simbología: quien traspase la puerta con buen ánimo será salvado, pues bajo un régimen de paz y de justicia podrá vivir seguro y defendido de todo mal; pero, en cambio, el infiel o el rebelde no podrá convivir en ese *templum iustitiae* o *ecclesia imperialis* que era, en la imagen de Federico y de sus juristas, el reino de Sicilia.

La obra artística, sin perjuicio de sus significaciones estéticas, sino más bien a través de ellas, es un medio visual de comunicación de ideas y creencias, y de aquí que, desde la antigüedad, haya sido utilizada como un instrumento de propaganda política, llegándose en ocasiones hasta la subordinación de la intencionalidad artística *(Kuntswollen)* a la intencionalidad política. La obra arquitectónica, por su parte, además de su eventual contenido estético, sirve a un objetivo racio-funcional, pero ello no solamente no obstaculiza su posible carácter ideológico o su significación emotivo-funcional, sino que incluso —por lo que el gran monumento arquitectónico encierra de afirmación visible del dominio de la forma sobre la materia, logrado a través de la movilización y organización racional de hombres y de recursos—, puede ser particularmente adecuada para intentar mostrar la firmeza de un régimen y los valores a que se orienta, y, con ello, su significación ideológica. El lenguaje, a través del cual la obra artística significa y comunica algo, son las imágenes, los símbolos y los motivos que contiene o que incorpora. Por ello, los monumentos en que un régimen pone su empeño pueden hacernos comprender el espíritu de tal régimen de un modo quizá más profundo que el asequible a través de los libros, la retórica y —en nuestro tiempo— la fraseología, pues desde el nivel del inconsciente, bien que racionalizado, nos muestran su actitud radical y profunda y su verdadera naturaleza estructural. Pues

más allá de la significación individual de cada una de las imágenes y símbolos y de su descomposición analítica, se encuentra lo que Panofsky llama la «interpretación iconológica», es decir, la captación del significado intrínseco o del sentido último y esencial de la obra, y que se logra mediante la aprehensión de lo subyacente, tanto a los motivos como a las figuras individuales, mediante lo que el mismo Panofsky llama «intuición sintética».

Pero volvamos a la Puerta de Capua. Nos encontramos con un monumento político y, por tanto, polémicamente orientado; en este caso contra la Curia, quizá como respuesta a otras puertas que abrían y cerraban los territorios pontificios y, en cualquier modo, como puerto de seguridad tras el paso de territorios inseguros. Mediante una síntesis de valores, motivos y monumentos del mundo clásico y del eclesiástico, significa la afirmación de una ideología propia de un orden político sustentado sobre sí mismo, de un orden que ya no es tanto un «oficio» en el seno de la Iglesia única y total, cuanto una entidad que obtiene de sí misma o, si se quiere, de la *Iustitia Mediatrix,* las razones de su existencia, solo cognoscibles por el emperador y actualizadas a través de las normas promulgadas por él.

La Puerta significa, así, la expresión plástica del paso de la concepción política cristocéntrica, que había dominado la Alta Edad Media, a la concepción política iuscéntrica que comienza a abrirse paso en el siglo XIII y que más tarde inspiraría la obra de Bodino y, en general, de la construcción ideológica del Estado moderno. Significa la transformación de una simbología expresiva de una creencia (religiosa) en una simbología expresiva de una idea (política). Por ello puede concluirse, con un autor contemporáneo, que la Puerta de Capua, tanto «por los pensamientos que expresaba como por las imágenes de que estaba adornada constituyó en su tiempo una novedad casi escandalosa».

Bibliografía

I. *Sobre el símbolo de la Puerta:*

Smith (E. Baldwin), *Architectural Symbolism of Imperial Rome and the Middle Ages*. Princeton, 1956.

Burckhardt (T.), *Je suis la Porte. Etudes traditionelles*. Juin-Juillet-Aout, 1933.

Davy (M. M.), *Initiation a la symbolique romane*. París, 1962.

Hani (Jean), *Le symbolisme du Temple Chrétien*. París, 1962.

Jungmann (Josef A.), *Symbolik der Katholischen Kirche. Anhang von Ekkart Sauser*. Stuttgart, 1960.

II. *Sobre el «Templo de Justicia»*:

Gaudenzi (A.), *Il Tempio della Giustizia a Ravenna e a Bologna e il luogo in esso tenuto dal diritto longobardo* en *Mélanges Fitting*, II, 701-735. Montpellier, 1908.

III. *Sobre la puerta de Capua y la ideología imperial,* vid., ante todo:

Shearer (Creswell), *The Renaissance of Architecture in Southern Italy. A Study of Frederick II of Hohenstaufen and the Capua Triumphator archway and towers*. Cambridge, 1935.

Willemsen (Carl A.), *Kaiser Friedich II. Triumphator zu Capua. Ein denkmal hohenstaufischer Kunst in Süditalien*. Wiesbaden, 1953.

Y, además, *Constitutionem regum regni utriusque Siciliae,* etc. Nápoles, 1786. También editadas por Huillard-Bréholles en el t. IV de su *Historia Diplomaticae Friderici Secundi*. París, 1852-61.

Kantorowicz (Ernst H.), *Kaiser Friedrich der Zweite*. Berlín, 1927. Ergänzungsband. Berlín, 1931.

— *The King's two bodies. A study in Mediaeval Political Theology*. Princeton, 1957.

Battisti (Eugenio), *Simbolo e classicismo* en *Umanesimo e simbolismo,* Archivio de Filosofia, Padova, 1958. Reimpreso en la colección de escritos de Battisti, *Rinascimento e Barroco.* 1960.

Stefano (Antonino de), *L'Idea imperiale di Federico II.* Bologna, 1952.

Langlotz (Ernst), *Das Porträt Friedrichs II. Von Hohenstaufen von Brükentor in Capua.* Bieträge für Georg Swarzenski, pp. 45-50. Chicago und Berlin, 1951.

Sobre las razones históricas de la razón de Estado

La «razón de Estado», tal como se manifiesta en los tratadistas de esta tendencia de la teoría política, es la expresión equívoca de una idea clara. Esta equivocidad es consecuencia dialéctica de la articulación de dicha idea con otras ideas y realidades: con la religión, con la moral, con el derecho, con la opinión pública, con las circunstancias de cada país, etc. Por consiguiente, para ver el problema con relativa claridad hay que tratar de distinguir entre la idea de la razón de Estado como concepto típico ideal —en el sentido que Max Weber da a esta palabra, bien que referida a conceptos sociológicos [1]— y la razón de Estado en su

[1] Vid. Max Weber, *Die «objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozial politischer Erkentnis,* citamos por la colección de escritos de M. Weber *Schriften zur theoretischen Soziologie,* etc. Frankfurt, 1947. Tipo ideal, en la teoría de M. Weber, no significa un patrón o arquetipo ideal en el sentido axiológico de la palabra, es decir, no se trata de un ideal axiológico, sino de un concepto de índole gnoseológico. El «tipo ideal» no se construye por abstracción, sino por penetración en la realidad; no es cuantitativo, sino cualitativo; no pretende ser una descripción de la realidad, sino un instrumento para captarla. El tipo ideal es una «imagen mental que reúne determinadas relaciones y procesos de la vida histórica en una conexión concebida como un cosmos (sistema) sin contradicciones» (p. 60) y que no se forma abstrayendo las notas comunes a una pluralidad de fenómenos, sino mediante «la acentuación parcial de uno o de algunos puntos de vista y la agrupación de un cúmulo de fenómenos

despliegue concreto en la historia del espíritu a través de las distintas tendencias y tratadistas.

I. IDEA DE LA RAZON DE ESTADO

La ratio politica che il nostro secolo anticristiano chiama la ratio status...

Campanella, 1607

La idea de la razón de Estado significa el descubrimiento de un *logos* propio de la política y de su configuración histórica por excelencia, es decir, del Estado. Significa la desvelación de una esfera de la realidad hasta entonces oculta por el ropaje teológico, aristotélico o retórico, pero que ahora se revela en su desnudez tal y como es, como un mundo de hechos dominados por la *necessitá* y no de normas puras o de definiciones abstractas. Este mundo, ahora descubierto, no gira en torno a Dios ni al diablo, ni a lo bueno ni a lo malo, ni a lo bello ni a lo feo, y tanto la teología como la ética o la estética son irrelevantes para comprenderlo; gira en torno a un eje que da unidad, orden y sentido

particulares, difusos y discretos, que se dan en unos casos más y en otros menos o, incluso, que no se dan, los cuales se acomodan a este punto de vista particularmente destacado hasta constituir una figura unitaria» (p. 61). El tipo ideal nos dice, pues, cómo sería una realidad (institucional o espiritual) si se estructurase con todo rigor de acuerdo al principio que la informa y sin perturbación alguna de errores u obstáculos en su desarrollo. De lo dicho se desprende que el tipo ideal es una construcción intelectual y que, por tanto, no pretende ser una reproducción exacta, sino, más bien, deformada de la realidad o, para decirlo con palabras de Weber: «En su pureza conceptual no se encuentra nunca en la realidad empírica, es una utopía [mental] y para el trabajo histórico se plantea la cuestión de fijar, en cada caso individual, cuán próxima o lejana está la realidad de esa imagen ideal» (p. 61), no es ni siquiera (o por lo menos no lo es necesariamente) algo de lo que la realidad muestre un ejemplar, «sino que tiene más bien la significación de un concepto límite con el que se mide la realidad para esclarecer determinados componentes significativos de su contenido empírico» (p. 65).

político de las cosas, y este eje, este principio inteligible, esta *causa finalis,* si se quiere, es el poder, es decir, la posibilidad real de mandar a los hombres, o, para emplear la terminología de la época: de ejercer dominio o señorío sobre ellos. Junto a la desvelación de ese complejo de hechos y de su eje o principio inteligible, se descubre que el mundo político está compuesto de fuerzas polémicas y tensas, pero que, en medio de la tensión y de lo polémico hay, no obstante, un orden, una estructura. Y dar cuenta y razón de este sistema de relaciones polémicas es justamente función de la razón de Estado. Entonces, la sabiduría política consistirá, de un lado, en el conocimiento de esa *ragione di Stato* inmanente a la vida política y que nos la muestra no como deba ser, sino tal cual es, no como un sistema normativo, sino como un sistema de relaciones causales; y, de otro, en aceptar sus correctas conclusiones como guía de la acción política. Y, como quiera que este orden se fracciona en un conjunto de fenómenos en relaciones tensas, la razón de Estado, una vez alcanzada la intuición básica de la política como realidad que gira en torno a un poder siempre discutido —intuición que permite captarla de un solo golpe como un todo— ha de dar un paso adelante en el proceso de desvelación, procediendo a descomponer el cosmos o, más bien, el mecanismo político en las partes que lo componen, a aclarar las relaciones que existen entre ellas y a utilizarlas adecuadamente para saber orientarse en medio de su mundo, pues, en última instancia, se trata de crear condiciones que pongan a uno en situación de mandar y a los otros en situación de obedecer. Tal es el *sapere politico.*

Por supuesto, esto lo habían sabido siempre todos los auténticos políticos, pero la diferencia entre la tendencia inaugurada por la razón de Estado y la *praxis* de los tiempos anteriores, era: *a)* Que dicha *praxis* tenía carácter empírico no sustentándose en un *logos,* en una racionalidad de las cosas; en cambio, al aspirarse ahora a una técnica racional y objetiva de la política, se busca —por necesidades inmanentes a una técnica de tal tipo— sustentarla sobre la

correspondiente teoría, es decir, sobre una propia *ratio* [2]; *b)* Es cierto que la política de la Edad Media, como la de todos los tiempos, ha conocido actos reputados como inmorales, antijurídicos o impíos, destinados a adquirir o conservar el poder, pero precisamente el hecho de que tales actos se calificaran de esas maneras, significaba que eran enjuiciados en función de normas ajenas a la política; en cambio, la razón de Estado, en cuanto que descubre un mundo político sustentado sobre sí mismo, no puede apelar —si ha de ser lógica consigo misma— a una moral ajena al propio *logos político*. Por eso, la razón de Estado vista desde fuera, vista desde la perspectiva de la moral ordinaria, no se muestra como inmoralidad, sino como la pura amoralidad y, así, se

[2] Por técnica, en su sentido general, se entiende el conocimiento de los métodos más adecuados para conseguir un determinado objetivo. A esta idea técnica responde la definición de razón de Estado dada por Botero: *notizia di mezzi atti a fondare, conservare e ampliare un Dominio.* Desde que el hombre existe como ser histórico-cultural ha desarrollado técnicas. Pero la técnica moderna, en cualquiera de sus aspectos, desde el tecnológico al político, se diferencia de la que la precedió capitalmente en lo siguiente: la técnica medieval se basaba en un saber personal (por eso había de ser aprendida con un «maestro» y frecuentemente se perdía un método técnico con la muerte de una persona), que no trascendía del conocimiento empírico y, en consecuencia, era una técnica subjetiva; la técnica moderna, en cambio, se sustenta sobre un saber objetivo (que en el campo tecnológico se expresa matemáticamente), trasciende así del conocimiento empírico al racional y, por ende, es impersonal. La técnica medieval sabía «cómo» había que hacer y «para qué»; la técnica moderna sabe, además, «por qué», en razón de lo cual exige un fundamento teórico. La medieval está próxima al arte; la moderna, a la ciencia. Vid. sobre estas y otras diferencias entre ambas técnicas W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus.* München und Leipzig, 1919, t. I, vol. I, p. 4 ss., 200 ss. Estas diferencias entre ambas especies de técnicas se dan con especial nitidez en el campo tecnológico; pero también en el campo político, desde el Renacimiento, y en el sociológico, desde nuestro tiempo, se manifiesta la pretensión de fundar una técnica «moderna», sin que podamos entrar aquí en los límites de su eficacia. Lo único que nos interesa señalar es que la «razón de Estado» y el pensamiento político utópico, sucesor del mítico (en el comienzo todavía juntos, como en Campanella), son expresión de esta pretensión hacia la tecnificación de la política.

convirtió en un lugar común hablar del «amoralismo de Maquiavelo» o calificar a la razón de Estado de «razón del diablo»; pero, vista desde dentro, significa la construcción de una ética combativa orientada hacia el primero de los objetivos políticos, es decir, hacia el poder, que constituye el supuesto de la convivencia pacífica, una ética con tendencia, es verdad, a anularse a sí misma en cuanto que se inclina a convertir la norma en pura regla técnica cuya violación no tiene como sanción un reproche de la conciencia o una pena ultraterrena, sino el fracaso del objetivo planteado o de la empresa emprendida; por eso la *virtú* maquiavélica del príncipe tiene muy poco que ver con la virtud cristiana, sino que viene a ser una unidad de energía e inteligencia, algo que simbolizan la zorra y el león; es cierto que junto a la *virtú* del príncipe hay una *virtú* de los sometidos que no difiere de la virtud ordinaria y que se acepta de buen grado en el cosmos político en cuanto que es políticamente útil, y hasta necesaria, ya que coopera a hacer de los hombres, que por naturaleza son perezosos, díscolos y amantes de la novedad, seres industriosos, obedientes y tranquilos.

En resumen: partiendo del supuesto de que la política es la realidad última es claro que no puede sustentarse sobre algo a ella extraño, es claro que ha de obtener de sí misma las razones de su propia justificación y, por tanto, que posee su propia moral (*virtú* del príncipe) o que cuando acepta la moral común no lo hace en gracia al valor en sí de dicha moral, sino en función de su utilidad para la vigencia y quietud del orden político y, por consiguiente, la somete a un proceso de politización invirtiendo así la jerarquía normal entre ética y política. Se ha descubierto, pues, un *logos* político dotado de una propia estructura, de una propia *ratio* intelectual y moral: *Si dice farsi per ragione di Stato* —diría Botero— *di quelle cose che non si possono ridurre a ragione ordinaria e comune.* Bajo esta razón de Estado se considerará no solo la política en sentido estricto, sino también todo aquello de cualquier especie —religión, economía, técnica, saber, amor, etc.— que sea adecuado a la consecución de un objetivo político y, en última instancia, a

adquirir y consolidar el poder. Así, pues, la política deja de estar en-ajenada, cancela todas sus alienaciones y se dispone a considerar y a estimar todo lo ajeno desde su propia perspectiva; la *ragione di Stato* no solo muestra a la política como realidad autónoma, sino también como soporte de otras realidades a las que incorpora al *logos* político, a ese *logos* que Maquiavelo quería hacer hombre en la figura del *principe savio,* pero que a partir de Botero se objetiva en un sistema de reglas generales para sufrir después, de un lado, un proceso de rectificación al entrar en tensión con otras realidades y sus correspondientes «razones», y, de otro, un proceso de particularización, es decir, de adaptación a la singularidad de cada constitución y país (vid. *infra* páginas 269 y ss.).

Es cierto que el mundo romano clásico y el medieval emplearon expresiones como *ratio republicae, ratio utilitas publica, ratio status* y otras análogas [3]. Pero no es menos cierto que el sentido de tales expresiones es afirmar la subordinación del poder político a principios y a fines que lo trascienden y que, por tanto, son expresivas de principios inversos a los albergados en la moderna razón de Estado. También es verdad que, según la opinión común de los juristas medievales, cuando concurrieran juntas la *ratio* y la *necessitas* era lícito tomar ciertas medidas que contradijeran determinados preceptos o principios jurídicos o que lesionaran derechos adquiridos. Pero por *ratio* se entendía primordialmente la adecuación entre la medida en cuestión y los principios trascendentes que justificaban al orden político mismo; por *necessitas,* una situación verdaderamente excepcional, de modo que el *casus necessitatis,* dado que era un *casus,* solo podía ser aducido *casualiter* y no *normaliter,* de manera que la doctrina en cuestión venía a ser *mutatis mutandis* lo que el estado de excepción en el derecho constitucional moderno, es decir, la suspensión parcial, temporal

[3] G. Post, *Ratio Publicae Utilitatis, Ratio Status, and «Reason of State» 1100-1300,* en la colección de estudios del autor *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State. 1100-1322.* Princeton, 1964, p. 241 ss.

y excepcional de una parte del orden jurídico para salvarlo en su totalidad. En cambio, la moderna razón de Estado parte del supuesto de que el orden político se sustenta sobre sí mismo, de que la *ragione* no conoce de vinculaciones con normas o fines trascendentes al objeto mismo, sino tan solo de sus relaciones causales, y de que la *necessitá* no es entendida como una situación verdaderamente excepcional o *casualiter* y, por tanto, rigurosamente temporal y que afecta tan solo a un aspecto parcial del orden político en una situación dada, sino como el *substratum* permanente de la política o, quizá más precisamente, como una situación límite de ella en el sentido que Jaspers da a tal expresión: una condición de la existencia definitiva y última que solo se transforma en el modo de manifestarse, que no vemos nada tras de ella y a la que no podemos eludir, sino tan solo esclarecer. Es posible que la apelación a la *necessitas* por parte de los juristas medievales se hiciera cada vez más frecuente a medida que la Edad Media avanzaba hacia el mundo moderno, como un fenómeno correlativo al fortalecimiento del poder del rey a costa de los privilegios y situaciones particulares, pero no cabe concebir a Maquiavelo y la razón de Estado como un grado más de tal desarrollo, sino como un salto cualitativo o como un giro que pretende colocar a la política sobre sus propios supuestos liberándola de su subordinación o alienación a otras realidades, y, entre ellas, a la jurídica.

Por eso, si bien es cierto que siempre hubo «razón de Estado» en los actos de los políticos —hasta el punto que los teóricos de la *ragione di Stato* no hacen otra cosa que reducir a sistema el material empírico ofrecido por la historia—, no es menos cierto que no se tenía conciencia de ella y, mucho menos, de que había un cosmos político específico dotado de su propio *logos;* no se habían visto las cosas en su totalidad, en sus supuestos, ni se había adquirido la plena conciencia de que tenían que ser así. Lo que se hacía se cometía vergonzosamente o se justificaba casuísticamente como fue el caso con la doctrina del *fraude pio* o del *dolus bonus* en la Edad Media, y lo que se sabía se

tenía como secreto, unas veces con el pudor de la intimidad, otras con el encanto de lo misterioso, quizá con ambas sensaciones a la vez y, en todo caso, como una serie de reglas empíricas que solo el gobernante podía conocer, pero que eran ocultas para los demás. Tal es el sentido de las expresiones usadas por Tácito, *Arcana imperii (An.* II. 36; *Hist.* I, 4), *Arcana dominationis (An.* II, 56) y *Arcana domus (An.* I, 6), en cuyas páginas se muestra el escándalo o la contrariedad que seguía a su divulgación. Pero ahora las cosas se han desenmascarado; ahora, para decirlo con palabras de Bodino, los nuevos escritores políticos *ont prophané les sacrez mystères de la philosophie politique*[4].

Más tarde se descubrirán otras realidades constituidas en propios cosmos y dotadas de sus propias *rationes,* como la realidad económica, cuyo eje y principio inteligible se verá por los economistas clásicos en el lucro individual y que, desplegado en unas relaciones tensas de competencia produce, a través de ellas, su propio orden, un orden dominado por la necesidad inmanente a las cosas, expresado en leyes a las que es preciso adaptarse para tener éxito económico. También aquí se ha desvelado una realidad que se muestra ahora en toda su crudeza y necesidad férrea, una realidad en la que no tienen nada que hacer los motivos irracionales y extraeconómicos, pero también aquí el hombre conociendo el suelo donde pisa podrá orientarse en él. Más tarde se descubrirá un *logos* social y después se desvelará el de la libido y el del inconsciente. Y así como la razón de Estado tendía a ver la política como realidad última sobre la que se sustentan otras esferas de la realidad, así también cada una de esas nuevas realidades (económica, social, etc.) cuyo *logos* se ha puesto al descubierto, será considerada como realidad última y radical y como única perspectiva desde la que el mundo se puede ver claro.

Pero volvamos a la razón de Estado. La idea de la *ragione di Stato* nació en Italia y —a través de una serie de

[4] Bodino, *Le six livres de la République* (1576). Citamos por la edición de París, 1579, Pref., p. III v.

matizaciones y vicisitudes internas— adquirió vigencia universal durante la época del barroco. Por consiguiente, el problema que se nos plantea ahora es ver las razones históricas de su filiación italiana, de su expansión durante el barroco, de sus matizaciones como consecuencia de su entrada en tensión con otras realidades y razones de la época, de sus aportaciones a la historia de las ideas y de la realidad políticas.

II. LA SIGNORIA COMO SUPUESTO HISTORICO DE LA IDEA DE LA RAZON DE ESTADO

El descubrimiento del *logos* político es una respuesta a la necesidad de comprender intelectualmente la situación política italiana de la Baja Edad Media y del Renacimiento, configurada en la *signoria* nacida en el norte y centro de la península, y constitutiva de una forma en la que, como veremos, la política se muestra despojada de todo elemento extraño al nudo poder y a la lucha en torno a él. Se trata de una forma política genuinamente italiana, de ámbito espacial local, pero de significación histórica universal puesto que se gestan en ella, con la desmesura de lo juvenil y, en ocasiones, monstruosamente, algunos principios destinados tanto a configurar al Estado absolutista como a constituir la razón histórica del pensamiento político moderno. Veamos, pues, qué era la *signoria* [5].

[5] Sobre la *signoria,* el *podestá, capitano,* etc., vid. Anziolitti (A.), «Per la storia della Signoria e del Diritto Publico italiano del Rinascimento» (en *Studi Storici,* t. XXII, C.º I, 1914); Burckhardt (J.), *Cultura del Renacimiento en Italia.* Buenos Aires, 1942; Cipolla (Carlo), *Storia delle Signorie italiane. Dal 1313 al 1530.* Milán, 1881; Ercole, *Dal comune al Principato.* Florencia, 1929; Falco (G.), «Signorie e Principati» (en *Enciclopedia Italiana);* Ferrari (J.), *Histoire des révolutions d'Italie.* París, 1858; Höhn (R.): *Der individualistische Staatsbegriff und die juristische Staatsperson,* p. 19 ss. Berlín, 1935; Leich (P. S.), «Staatsformen in der italianischen Reinaissance» (en *Scritti vari di Storia del Diritto italiano),* I, p. 519 ss., Milán, 1943; Villari (P.), *Niccoló Machiavelli e i suoi tempi.* Milán,

1. *Comuna y* signoria

Durante la Baja Edad Media se produjeron en la mayoría de las ciudades italianas ciertos fenómenos que hicieron imposible el funcionamiento de sus constituciones más o menos democráticas u oligárquicas (en realidad más bien lo segundo que lo primero) y que tuvieron como consecuencia la transformación de la *comuna,* es decir, la ordenación corporativa de la vida política, en *signoria,* o sea, en una relación de dominación entre el señor y el pueblo. La *comuna* o *coniuratio,* tanto en Italia como en las otras partes de Europa donde se produjo, se basaba originariamente en la conciencia de que dicha *comuna* era el vínculo más intenso entre sus componentes, es decir, el que, en caso necesario, prevalecería sobre cualquier otro, lo que suponía la decisión de anteponer la lealtad al todo de la comunidad, a la lealtad a cualquiera de sus partes o a una entidad o poder extraños. Pero en la época antes aludida las tensiones de índole económica, social o política se hicieron tan radicales y tota-

1912; Pertile (A.), *Storia del Diritto italiano,* vol. II, I, p. 79 ss., Turín, 1897; Rodolico (N.), *Dal Comune alla Signoria sul governo di Taddeo Pepoli in Bologna.* Bolonia, 1897; Salzer (R.), *Über die Anfängen der Signorie in Oberitalien,* 1900; Sorbeli (A.), *La Signoria di Giovanni Visconti.* Bolonia, 1901; Symonds (J. A.), *El Renacimiento en Italia,* t. I, p. 66 ss., México, 1957; Valeri (Nino), *L' Italia nell'Etá dei Principati dal 1343 al 1516* (vol. V de la *Storia d'Italia Illustrata* —Mondadori—), Verona, 1949; Baron (H.), *The Crisis of the Early Italian Renaissance, Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny.* Princeton, 1955; Salvioli (G.), *Storia del Diritto italiano,* p. 225 ss. Torino, 1921. Como quiera que en el presente trabajo no nos proponemos hacer una historia de la *signoria,* sino mostrar su significación como forma política, renunciamos a la exposición de datos y textos, salvo en la medida necesaria para conseguir el objetivo propuesto; el lector puede encontrar testimonios y anécdotas de las tiranías italianas en las obras citadas. Tampoco consideramos necesario para nuestro objeto distinguir entre *comuna* y *principato,* distinción histórico-estructural importante, desde luego, para otros objetivos, pero, en realidad, indiferente para el nuestro. Por consiguiente, cuando nos referimos en el texto a la *signoria* lo hacemos en su significación genérica.

les que rompieron la unidad de la *comuna* en una pluralidad de facciones o partidos cada uno de los cuales tendía a constituir un mundo, una totalidad en sí misma en relaciones de puro antagonismo con las demás, de forma que a la lealtad al todo anteponía la lealtad a la parte. Por otro lado, la lucha por las ideas universales, curialistas e imperiales, que invade a las ciudades en forma de pugna entre güelfos y gibelinos, sirve, en realidad, para ahondar, potenciar, totalizar y justificar los antagonismos nacidos de odios locales. De este modo quedó rota la unidad sustancial que era el supuesto de la *comuna* y, con ello, se hizo imposible la vigencia de la forma democrática u oligárquica, ya que una y otra, aunque en medida distinta, solo son posibles cuando hay concordia en lo sustancial aunque ocasionalmente pudiera estarse de acuerdo en lo accesorio.

La concordia no emergía ya del fondo de la vida ciudadana, sino que, por el contrario, lo que emergía era la discordia y, por consiguiente, la unidad social destruida hubo de ser restablecida artificialmente mediante un poder superpuesto a la ciudad; la cohesión que ya no nacía orgánicamente hubo de sustituirse por un orden logrado mecánicamente, es decir, por una pura relación de fuerzas entre el que manda y los que obedecen, por la pura dominación; la voluntad común o corporativa, a la que antes obedecían las voluntades individuales, se transformó ahora en voluntad individual a la que se somete la voluntad de todos. En resumen, mientras que en las formas políticas típicas de la Edad Media —fueran estas *regnum, civitas, terra, señorío,* etcétera— el poder no es más que uno de los momentos de la estructura de la convivencia política, en cambio aquí, rotos todos los demás factores de vinculación, se muestra como verdadera sustancia de la ordenación política, como lo único en que se sustenta su unidad, o, dicho en términos jurídicos, la estructura corporativa del poder se transformó en la pura dominación, dicho en *volgare:* en tiranía. Ya Bartolo de Sassoferrato puede escribir en el siglo XIV: *Italia est plena tyrannis.* Pero a nosotros no nos interesan las calificaciones jurídico-morales del fenómeno, lo que nos inte-

resa es el significado histórico-universal de la *signoria* y, en este sentido, podemos afirmar, por de pronto, que significa no solo la irrupción en la política del nudo poder, sino también del individualismo, pues, frente a la ordenación corporativa de la Edad Media, se establece una organización basada en la dominación ejercida por un hombre, a propio título, menospreciando toda especie de legitimidad y sobre unos hombres que ya no son, rigurosamente hablando, *popolo,* sociedad ordenada, sino conjunto amorfo de individuos, *moltitudine.* Es cierto que en otras partes de Europa se produjeron tremendas luchas en el seno de las ciudades, pero no llegaron a los resultados de las italianas dado que había un poder monárquico superior capaz de ponerlas en orden. No era este el caso de las ciudades del centro y norte de Italia, especie de *Niemandsland* entre la Curia y el Imperio.

2. *La transformación de la comuna en* signoria

El paso de la *comuna* a la *signoria* tuvo lugar, en general, mediante la transformación de las magistraturas del *podestá* y del *capitano del popolo* en poderes rigurosamente personales; en otras ocasiones la vía de transformación consistió en la captura del poder por el caudillo de un partido demagógico (aunque el caudillo en cuestión procediera, generalmente, del patriciado) o por un *condottiero* que, llamado a defender a la ciudad o a uno de sus partidos, se levanta con el santo y la limosna. Aunque no es absolutamente necesario para nuestro objeto, merece la pena que nos detengamos unos momentos en el *podestá* y en el *capitano,* en honor a la significación que tienen, a mi juicio, para el surgimiento de un poder superpuesto a la sociedad y para la racionalización de la vida política. Dicho en otros términos: en el *podestá* se encuentran en germen y microscópicamente principios que inspirarán más tarde al Estado absolutista, lo que no quiere decir, ni mucho menos, que el régimen del *podestá,* ni tampoco el de la *signoria* que le sigue, fueran

una exacta miniatura de dicho tipo de Estado. Antes de entrar a describir las magistraturas del *podestá* y del *capitano* es conveniente recordar que muchas ciudades italianas adquirieron una constitución dualista o diárquica, cuyos polos se correspondían con los dos estratos sociales fundamentales (*nobilitá* y *popolo, milites* y *pedites, popolo grasso* y *popolo minuto, arti maggiori* y *arti minori,* etc.), algo así como el patriciado y la plebe en ciertos momentos de la República romana. Cada una de las partes tenía sus propios estatutos y órganos y hasta sus propias fortalezas (*torri);* para ciertos asuntos se requería el acuerdo de las magistraturas de ambos estratos, y aunque normalmente la decisión última correspondía a la magistratura del estrato alto (colegio de cónsules y, más tarde, *podestá),* no estaba excluido que, incluso en las relaciones exteriores, hubieran de participar las magistraturas de las dos partes de la ciudad.

El *podestá* fue imaginado en sus orígenes como una magistratura excepcional, como una especie de dictadura comisoria [6] destinada a garantizar la *pax et tranquilitas* de la ciudad en los tiempos revueltos en que la intensidad de los antagonismos hacía imposible el gobierno consular colegiado. La institución se origina en la segunda mitad del siglo XII y se encuentra definitivamente establecida en el curso del XIII hasta el punto que se acuña la graciosa expresión *andar in signoria* para referirse a alguien que ejercía el cargo de *podestá.*

El *podestá* había de ser extranjero a fin de garantizar su neutralidad frente a las facciones; no debía ser rebelde ni exilado, quizá para evitar el conflicto con otra ciudad y como testimonio de su inclinación al orden y a la paz; mayor de treinta o treinta y cinco años, casado, de estirpe noble y reputado por su rectitud, pues todo ello aseguraba madurez de juicio, vida ordenada e independencia, y realce del prestigio de la ciudad que le llamaba; no podía ser señor o

[6] Sobre la distinción entre dictadura comisoria y soberana, vid. Carl Schmitt, *Die Diktatur.* München und Leipzig, 1928, pp. 136-137 (versión española, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1968), y mi *Derecho Constitucional Comparado* (8.ª edición, Madrid, 1968).

vasallo de otra ciudad, a fin de evitar las posibilidades de usurpación, para lo cual se limitaba su duración en el cargo a seis meses o a un año. Traía, además, su propio aparato de poder extraño a la ciudad, es decir, venía acompañado de *iudices* o juristas para administrar justicia y gestionar los asuntos públicos, y de *milites* o soldados para las tareas de ejecución y para su propia guardia, lo que dio origen al dicho: *Vai tu in signoria? Mena tal compagnia di savi et di compagni che poi non ti lagni*[7]. No había de tener parientes en la ciudad, y ni él, ni su esposa, ni sus gentes podían celebrar negocios jurídicos, ni comer o beber con ciudadanos, ni dormir en casa particular, y, si bien la dignidad del *podestá* exigía que fuera siempre seguido de comitiva, no podían formar parte de ella los naturales de la ciudad. El poder del *podestá* no solo estaba sujeto a término sino también a condición. Había de jurar los estatutos de la ciudad *ad librum clausum,* es decir, como un todo indivisible y sin reservas mentales, y el pueblo, a su vez, juraba lealtad al *podestá.* Con ello, quedaba vinculado a los estatutos debiendo gobernar según sus preceptos y, por tanto, de acuerdo con los Consejos de la ciudad, bajo su fiscalización y dentro de la esfera que estos no se reservaban para sí y que, normalmente, estaba integrada por la legislación, la decisión sobre la paz y la guerra, la aprobación de tratados y el establecimiento de impuestos. Pero, con todo, correspondía al *podestá* el supremo poder judicial, militar, administrativo y financiero, así como la facultad de promulgar ordenanzas. Cumplido su mandato estaba sometido a un juicio de residencia, primero de cincuenta días, pero que más tarde se fue reduciendo paulatinamente hasta quedar comúnmente reducido a diez.

De acuerdo con estos rasgos, la significación del *podestá* dentro de la historia de las formas políticas radica en lo siguiente:

a) La invención misma de la magistratura, lo detallado y preciso de las condiciones para su ejercicio, el hecho mis-

[7] Cit. por Salvioli, 259.

mo de ser una institución cuidadosamente calculada para lograr un objetivo, son signos de un paso muy importante en la idea de la racionalización de la política.

b) Por primera vez se instituye de modo consciente y calculado un poder neutral, ya que solo a un poder de tal naturaleza se le creía capaz de asegurar la paz y la justicia, principio que desarrollado mucho más tarde por Bodino, pasaría a constituir una de las características asignadas al Estado por la teoría moderna.

c) Asistimos a la transformación de la ordenación corporativa y, por tanto, impersonal, en la unipersonal e individualista, puesto que el conjunto de los poderes colegiados se funden en la persona concreta del *podestá;* este principio, sin embargo, solo alcanzaría su pleno desarrollo en la *signoria* con su anulación de los Consejos y la asunción de la totalidad del poder por la persona individual del príncipe.

d) La concepción orgánica de la política, según la cual todos los magistrados habían de ser miembros de la ciudad, se sustituye por la mecánica al superponer sobre ella una persona y un aparato de poder de origen extraño, aunque desde un punto de vista jurídico-formal el *podestá* apareciera como órgano de la ciudad, en cuanto que su magistratura estaba prevista y regulada por los estatutos.

e) De lo que se acaba de decir se desprende que la magistratura es manifestación de la escisión entre el sujeto y el objeto de la política, ya que no solo su titular es extranjero sino que gobierna con un aparato extraño al pueblo y superpuesto a él; también este principio alcanzaría su pleno desarrollo con la *signoria* y, más tarde —aunque con ciertas matizaciones—, con el Estado absolutista.

El *capitano del popolo* es la institución contrapunto de la del *podestá.* Los componentes de los estratos inferiores de la ciudad se confederaron en una comunidad política y militar con su estandarte, torre, sello, organización y magistraturas, de modo que dos *comunas* están frente a frente dentro de los muros de la misma ciudad. A la cabeza de la *comuna* o *comunanza del popolo* está el *capitano del popolo,*

cuya principal y originaria misión consistía en convocar y mandar las milicias populares cuando los derechos del pueblo se sintieran amenazados, pero en el transcurso del siglo XIII asume una serie de funciones judiciales, administrativas y de otro orden referentes a la *comuna* popular hasta dar lugar a la organización dualista a que antes hemos hecho mención. Por lo demás venía a ser una réplica del *podestá:* extranjero, de linaje noble, designado por seis meses o un año, sujeto a los estatutos, supremo juez en causas referentes al *popolo,* auxiliado por sus *iudices* y *milites* y gobernando en dualidad con el *podestá.*

Los ingeniosos sistemas creados por las ciudades a través de sus estatutos para manter en sus límites al *podestá* y al *capitano* no tuvieron efectividad, pues los portadores de dichas magistraturas tendieron con éxito a quebrantar sus límites estatutarios, hasta convertir su poder en vitalicio y transformarse de funcionarios asalariados y con competencias limitadas en plenos señores de la ciudad. En otros casos, como ya se ha dicho, un partido victorioso erigió a su jefe en señor, o un *condottiero* se alzó con el señorío, y no faltaron tampoco las ciudades que se entregaron y hasta se vendieron ellas mismas a un señor. Y así, a través de estas vías, surgió la forma política de la *signoria,* una forma, por lo demás, en la que lo único que estaba en «forma» era el príncipe; en realidad se trataba de una situación política. Veamos ahora sus rasgos y significaciones.

3. *La* signoria *como situación política*

La *signoria* se caracteriza ante todo por el hecho de que la totalidad del poder se concentra en una persona física que puede tomar, según los lugares, distintos nombres como *Dominus Generalis, Capitano e Signore del Comune e del popolo, Capitano Generale, Defensor pacis, Rector,* etcétera, a quienes también se les conoce por sus adversarios con otros nombres como los de tiranos o *rectores raptores.* Originariamente ese poder tuvo como supuesto jurídico for-

mal una especie de *lex regia,* es decir, una transferencia incondicional «plenísima y perfecta» al señor de los poderes que antes pertenecían al pueblo y la comuna, quienes le otorgan así «la totalidad de su imperio» [8]. Pero más tarde se pierde la referencia a este remedo de *lex regia,* de manera que el príncipe deja de ser órgano o magistrado de la ciudad, deja de ser un poder derivado para convertirse en absolutamente originario y superior a cualquier norma jurídica positiva. A esta falta de legalidad suele unirse la de legitimidad. No era ciertamente nuevo el hecho de que un príncipe alcan-

[8] Así, por ejemplo, en 1277 la ciudad de Verona elige a Alberto della Scala *Capitano Generale Perpetuo* y «en la plaza de Verona, ante el *podestá,* presentes los nobles, magnates, ancianos y mayordomos *(gastaldi)* de los gremios de Verona y la universalidad del pueblo de esta ciudad... le transfiere general y libre autoridad en todo y sobre cualquier cosa referente a regir, gobernar, mantener y disponer de la ciudad y distrito de Verona según su arbitrio y querer y le da amplia facultad para poder hacer nuevas leyes y estatutos y reformar, corregir e interpretar, mudar y arbitrar las que al presente se usan y dispensar de su cumplimiento según su voluntad» (Crónica de la época cit. por Pertile, II. 1, p. 125 ss.). El estatuto placentino de 1336 atribuye a Galeazzo Visconti *merum et mixtum imperium, jurisdictionem omnimodam [et] omnia jura civitatis,* de manera que puede actuar *pro ejus libitu voluntatis,* pues «le ha sido transferida toda la potestad y el imperio de la comuna», de modo que todo aquello que mande ha de observarse *pro lege et statu civitatis* (Pertile, 225, donde pueden verse otros muchos textos). El estatuto de la comuna de Cremona de 1339 —después de aludir a que la ciudad se encontraba *in statu pessimo, in descensionibus, guerris atque obstilitatibus longevis* hasta que el dominio de la ciudad fue trasladado a Azzone Visconti— decide, *pro salubri et comuni utilitate... et pro pacifico et quieto status* de los cremonenses poner la ciudad y distrito de Cremona bajo la protección de Juan y Lucas de Visconti, herederos de Azzone (que a su vez lo era de Galeazzo), y como «verdaderos y perpetuos señores generales», le traslada el poder para que lo ejerza *in perpetuum cum plenissima jurisdictione, mero et mixto imperio et gladii potestate,* bien entendido que dicha dominación ha de ser observada «perpetua e inviolablemente por los cremonenses» (vid. el texto en *Corpus Statutorum, I. Statuta et ordinamenta comunis Cremonae.* Milano, 1952, p. 7 ss.). En 1337 la ciudad de Bolonia entrega el poder a Taddeo de Pepoli, al que «confiere, transfiere y concede» incondicionalmente en forma *plenissima* y *perfecte* todo su imperio, jurisdicción y poder (Rodolico, documento núm. 6).

zara el poder por la usurpación, hasta el punto que la literatura política de la Baja Edad Media se vio precisada a crear la figura de tirano *ex origene* o *ex defectu tituli,* es decir, por la apropiación antijurídica del poder. Pero mientras que las usurpaciones medievales trataban siempre de legitimarse de alguna forma, fuera por una interpretación más o menos abusiva del derecho hereditario, fuera buscando la sanción del acto realizado por una autoridad paritaria, como las asambleas estamentales, o por una superior, como el papa o el emperador, en cambio, ahora no hay un interés primordial por los títulos en cuya virtud se ejerce el mando, bien porque sean imposibles de obtener dadas las tensiones políticas, bien porque las mismas entidades llamadas a legitimar hayan perdido ante las gentes la *auctoritas* para hacerlo, bien porque la radicalidad y crudeza de la lucha política hicieran innecesaria toda referencia a lo que no fuera la pura fuerza. El hecho es que los nuevos príncipes son indiferentes a la legitimidad: si se puede obtener se obtiene, pero, si no, se renuncia sin pena a ella, pues las cosas están de tal modo, se muestran con tal exigencia y crudeza, que no interesa la justificación del poder sino simplemente su conservación, no su juridicidad sino simplemente su facticidad. Durante la Alta Edad Media la sociedad había sido construida cristocéntricamente; durante la Baja Edad Media, como resultado de la tendencia a la secularización y del influjo alcanzado por la perspectiva jurídica, comienza a iniciarse la concepción iuscéntrica de la sociedad y de la política. Cristo y el derecho daban forma a la sociedad [9]. Pero aquí, en Italia, surge un nuevo tipo de organización política centrado en torno a la *virtú* personal del príncipe, es decir, a su capacidad para adquirir, ejercer y conservar el poder, que no quiere ni necesita encerrarse en el marco de las relativas limitaciones que al ejercicio del poder impone un principio de legitimidad. Por consiguiente, la *signoria* se caracteriza no solamente por el poder ilimitado de sus de-

[9] Vid. mi libro *El reino de Dios arquetipo político.* Madrid, páginas 79 ss., 218 ss. E. Kantorowicz, *The King's two Bodies.* Princeton, 1957, en esp. 87 ss.

tentadores, sino también por no ejercerlo con miras a cualquier interés, valor o finalidad extraños al propio poder.

Nos encontramos, pues, con un poder que destruye los mismos fundamentos que lo justifican y que, por consiguiente, está en oposición a toda forma o estructura que esté a su margen; ante un poder sin medida, ante un poder ciertamente capaz de dar un orden exterior al caos social, pero también destructor de lo que no sea el puro afán de dominio, dispuesto a desconocer todos los valores que obstaculizan su despliegue, o a envilecerlos convirtiendo, si no a ellos, sí a sus apariencias en puros instrumentos de dominación o en ornato del propio poder; nos encontramos así ante la media luz, lo equívoco, lo incierto, pues es verdad que el poder es necesario para evitar la disolución de la sociedad en el caos; puede ser también verdad que proteja (en su interés) a la cultura, pero no es menos verdad que genera el *vivere corrotto* y que, al oponerse a toda forma, destruye en el fondo lo que quiere crear y consume en la nada sus propias fuerzas; estamos ante el desasosiego, ante la obsesión por el mantenimiento y la ampliación sin límites del poder por parte del que manda, y ante la obsesión del temor frente al poder por parte del que obedece; nos encontramos ante la actitud política pura, ante el poder por el poder; en una palabra, ante la versión «demoníaca» del poder [10]. Es verdad que algunos de los momentos a que hemos aludido acusaron su presencia en la Baja Edad Media europea fuera de Italia tanto en la *praxis* como en la teoría, y un estudio de la literatura de los «Espejos de Príncipes», de la evolución de la teoría de la guerra justa, y del aritotelismo de la tendencia de Marsilio nos mostraría las proyecciones teóricas del realismo político, pero fue por primera vez y decisiva-

[10] Sobre la caracterización de lo «demoníaco» seguimos en el texto a P. Tillich, *Das dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte.* Tübingen, 1924, en esp. p. 12 y ss., y a G. Berkenkopf, *Von der Macht.* Freiburg, 1949, p. 40 ss. Vid. también R. Guardini, *El poder.* Buenos Aires, 1959, p. 18 ss., y R. Hauser, «Macht», en el *Staatslexicon* de la Herder, vol. V. Un estudio de Maquiavelo desde lo demoníaco, en el sentido de Tillich, ha sido realizado por Ritter (H.), *Das dämonische der Macht.* München, 1948.

mente en Italia donde esa «demonización» del poder llegó a su plenitud. Tal es lo que Maquiavelo descubre, pero que no inventa, pues estaba ya dado en la *praxis* de la *signoria,* tal era la *veritá efettuale* de las cosas constituidas en el principio del *logos* político.

Mas es claro que si se desconoce la legitimidad para limitar o condicionar de algún modo el ejercicio del poder, tampoco se la puede invocar, a la larga, para sustentarse en ella, para justificar la detentación del poder o para pretender el título al mismo. En consecuencia, el poder ha de fundamentarse única y exclusivamente sobre las cualidades personales de su portador, sobre su propia *virtú* y sobre su disposición de medios e instrumentos adecuados para fundar y mantener un *dominio fermo*. Por otra parte, se desconoce también toda unidad o vinculación existencial entre el príncipe, el pueblo y el territorio, pues *lo stato* se cambia, se vende, se pierde, se adquiere, etc., es un puro objeto: *cambiare lo stato, prendere lo stato, torre lo stato, pigliare lo stato, vendere lo stato, perdere lo stato, cacciare lo stato,* etcétera, son expresiones que se encuentran constantemente en la obra de Maquiavelo y en otras fuentes de la época. Ahora bien, de esta carencia a toda referencia normativa y a toda vinculación existencial entre el sujeto y el objeto del poder, se desprende que la *signoria* era un puro *status*, una situación real y concreta de dominación, agotada en la nuda relación de mando y obediencia, sin institucionalización de ninguna especie y sin intervención de otros factores ordenadores. Con ello queda dicho que la escisión entre el sujeto y el objeto de la política ya iniciada en tiempos del *podestá,* llega ahora a su máxima intensidad, de lo que se derivan varias consecuencias que pasamos a desarrollar.

4. *La proyección de la* signoria *en las ideas políticas*

La primera de ellas es la concepción del orden político como un artificio. En efecto, la tendencia a la escisión entre el sujeto y el objeto de la política se ahondó hasta convertir

al pueblo en una mera materia, en algo inanimado, incapaz, en el fondo, de moverse por sí mismo, es decir, en una multitud informe que solo puede actuar si es conducida por alguien y que solo es capaz de recibir orden, pero no de crearlo por sí misma. A tal conversión del *popolo* en *moltitudine* (términos bien diferenciados en Maquiavelo) se había llegado como consecuencia de un largo proceso que, como hemos visto, comenzó con la descomposición de la *comuna* y que siguió a lo largo de la *signoria,* proceso en parte espontáneo y en parte deliberadamente promovido por los señores al destruir los restos de la vida corporativa, como es tendencia de todo despotismo. A fin de comprender esta situación y eventualmente de superarla, Maquiavelo y sus seguidores recurren a dos famosos conceptos aristotélicos, pero aplicados en un sentido ajeno al pensamiento político de Aristóteles y de los aristotélicos. Se trata de los conceptos de forma y materia: el pueblo es la materia a la que el príncipe da forma, la materia puede ser buena o mala, pero, aun siendo buena —como, según Maquiavelo, es el caso de Italia— nada significa si *manca la forma.* Y así Botero, más tarde, podrá referirse al príncipe y al Estado diciendo *quello quasi como artefice, questo come materia* y a los súbditos como aquellos *senza i quali non può esser Dominio.* Es imposible formular de una manera más rotunda la primacía del momento del poder y la degradación del pueblo a pura cosa. Ahora bien, la cosificación del pueblo, su calidad de materia amorfa incapaz de darse orden por sí misma, llevaban a concebir la ordenación política como algo «artificial», dando lugar a lo que fue designado por Burkhardt como «arte de Estado». Y así tenía que ser ya que la convivencia social no crecía orgánicamente —como pensaba el aristotelismo— puesto que, como mostraba la experiencia histórica, el hombre no es sociable, sino, por contrario, insociable, corrompido y perezoso, de modo que solo la necesidad le obliga a vivir en orden y a trabajar; por consiguiente, si el *vivere civile* no se producía espontáneamente, preciso era crearlo artificial y mecánicamente, preciso era que el arte creara lo no dado por la naturaleza, aunque

teniendo en cuenta como las cosas son por naturaleza. Pues es cierto que si bien ni el príncipe ni los súbditos están naturalmente sujetos a normas (como el príncipe medieval al *ius naturale*), sí lo están en cambio a la naturaleza de las cosas. A una naturaleza entendida, de un lado, como lo que los hombres son en sus puros instintos vitales y, de otro, como una causalidad mecánica, como la *necessità*; a una naturaleza que no gira en torno a la categoría de sustancia, sino a la de relación, lo que era la correlación teórica del proceso de disolución de las corporaciones en individuos; que no lleva en su seno la norma (derecho natural), pero que sí se despliega en lo que más tarde se llamaría «leyes naturales» en el sentido científico-físico, es decir, en relaciones causales entre las cosas que ninguna voluntad puede romper, pero que, al mismo tiempo, permiten desplegarse eficazmente a la voluntad si, iluminada por la *ratio* que esclarece las relaciones entre las cosas, percibe de antemano las conexiones de causa y de efecto y de medio a fin. Y si la ordenación orgánica de la *civitas*, configurada en gremios y corporaciones, se había reducido a un mero agregado mecánico de individuos, estaba en la lógica histórica de las cosas que se la tratara con esquemas mecánicos y que el Estado se constituyera como un «ingenio».

Por otra parte, hemos visto que el príncipe había de estar siempre en guardia para conservar ese poder constantemente disputado por los enemigos internos y externos, para mantener una situación que no se sustentaba en vinculaciones espontáneas, ni en norma alguna, ni se aseguraba en una creencia en la legitimidad o en una vinculación existencial con su pueblo. En consecuencia «podía decirse condenado a reconquistar cada día su reinado» [11], pues la *signoria*, por su propia naturaleza, estaba sujeta a un constante dinamismo, a una constante inquietud de tal intensidad que no permitía estabilizar nada, de modo que ni el príncipe estaba cierto en su poder ni el súbdito podía vivir *in ordine e sicuramente*.

[11] Villari, I, p. 12.

5. *El descubrimiento de la razón política*

Tal es la situación ante la que se encuentra Maquiavelo, cuya obra representa, en primer término, la profunda adquisición de conciencia del fenómeno de la *signoria* y, en segundo término, y precisamente por tratarse de una profunda toma de conciencia, el intento de superarla. Dicho de otro modo, Maquiavelo pretende salir de la situación desde la dialéctica misma de la situación. No se trata de aplicar esquemas jurídicos arcaicos, irrelevantes y utópicos, como habían hecho Bartolo y Coluccio Salutati [12], ni tampoco la retórica hueca de la libertad a que tan aficionados eran los humanistas florentinos [13]; no se trata de comprender a la política de segunda mano mediante esquemas teóricos, que quizá en otro tiempo se correspondieron con la realidad de las cosas, pero que habían dejado de corresponderse; se trata de comprenderla de primera mano, es decir, de dar cuenta de sus razones vitales como consecuencia de un enfrentamiento directo con la realidad, a fin de encontrar *il diritto cammino* que desde el *vivere corrotto* conduzca al verdadero *vivere politico*, que, en cierto modo, viene a ser la contrafigura de la *signoria* [14]. Pero dar cuenta de las razones

[12] Vid. Ercole (F.), *Da Bartolo all'Althusio*. Firenze, 1932.

[13] Vid. la *ob. cit.* de Baron.

[14] La más desgraciada república es aquella *tutto fuori del diritto cammino che la possa condurre al perfectto e vero fine*, es decir, a aquel orden en el que los ciudadanos puedan *vivere sicuramente (sotto la legge) (Dis.,* I, 1, p. 97, cit. por la edición *I Classici Mondadori)* y desarrollar, por tanto, un *vivere libero*. Este vivir libre «presupone honores y premios mediante algunas honestas y determinadas razones, pero fuera de estas no premia ni honra a ninguno y cuando uno tiene aquellos honores y beneficios que cree merecer, no confiesa que está obligado con los que lo remuneran; además de esto, aquel común beneficio que se obtiene del vivir libre, no conocido por nadie mientras se le posee, consiste en poder gozar libremente de las cosas propias sin sospecha alguna: no dudar del honor de las mujeres, del de los hijos y no sentir temor por sí mismo, porque nadie jamás confesará estar obligado con uno a quien no lo ofenda» *(Dis.,* I, 6, p. 138). Como puede apreciarse, es la contrafigura de la *signoria*.

vitales de la política significa tanto como la captación de su realidad estructural, de sus supuestos específicos, significa el descubrimiento de un *logos* político o de una razón de Estado tal como hemos definido a tales términos al comienzo de este trabajo.

¿Dónde encontrar los supuestos de este *logos* político? Perdida la fe en la religión, en el derecho y en la moral como factores ordenadores, sólo quedaban firmes dos cosas: el hombre y el mundo. Un hombre que, dejado de la mano de Dios y solo frente al mundo, acepta su reto y está dispuesto a enfrentar el mundo con las armas del mundo. El hombre, sin embargo, no es uniforme: hay, de un lado, el tipo de hombre más tarde llamado fáustico y cuya definición más breve es, quizá, la de Gionnozzo Manetti, humanista y diplomático florentino de la primera mitad del siglo XV: *Homines omnium domini,* el hombre es señor de todas las cosas [15]. Se trata de un hombre impulsado por el afán de dominio ilimitado y dotado de una tremenda potencia destructora para lo caduco y de un extraordinario vigor para la construcción de nuevas formas; de un tipo histórico-antropológico que cuando se despliega políticamente crea el Estado moderno y los primeros Imperios coloniales; cuando se despliega económicamente se plantea como finalidad engrosar sin límites, más allá de la cobertura de necesidades concretas, una suma abstracta de dinero y genera el *Frühkapitalismus;* cuando se despliega intelectualmente crea la ciencia moderna frente a todo límite dogmático [16]. Hay, de otro lado, la mayoría de los hombres que, en el auténtico pensamiento de Maquiavelo, no son ni demasiado malos ni demasiado buenos, sino mediocres y destinados a ir al bien o al mal según se los incline o se los manipule, pero frente a los que debe actuarse partiendo del supuesto de que son malvados. Frente al hombre está el

[15] Cit. por Heer (F.), *Europäische Geitesgeschichte.* Stuttgart, 1953, p. 233.

[16] Sobre el hombre fáustico en esta época: Sombart, *ob. cit.*, I, 1, p. 237 ss.

mundo objetivo o, dicho en otros términos, la naturaleza de las cosas.

Por consiguiente, es preciso enfrentarse con esta naturaleza y ver si, tras de su dinamismo aparente, de ese dinamismo que hemos visto presidía a la *signoria,* no hay algo inmutable que sirva de punto firme de partida. A Maquiavelo no le cabe duda que es así: «Todas las cosas del mundo, en cualquier tiempo, coinciden con las de los antiguos tiempos, lo que nace de que habiendo sido hechas por los hombres, *che hanno ed ebbono sempre le medesime passioni, conviene di necessitá che le sortiscano il medesimo effeto*[17], más aún [y se trata de una idea constantemente repetida]: *il cielo, gli elementi, li uomini* [*non sono variati*] *di moto, di ordine, di potenza da quelli che gli erono antiquamente*»[18]. Esta naturaleza humana, tan inmutable en esencia como la física, se nos hace asequible a través de la propia experiencia y de los datos de la historia, y tanto su orden objetivo como la capacidad para comprenderlo se resumen en el concepto de *ragione* política, aunque —advertimos— el vocablo no tenga siempre en Maquiavelo este sentido preciso y unívoco. La *ragione* es, así, por un lado, el orden objetivo que preside las cosas y que hemos de conocer para movernos en ellas, y, de otro lado, la capacidad de conocerlo por parte de los que tienen *virtú* para ello, de los capaces de poseer el *sapere politico.* La *ragione* en este sentido está al servicio de los fines irracionales fijados por el *principe savio* que pueden conducir al bien o al mal, al *vivere corrotto* o al *vero vivere politico.* La *ragione* da a conocer la estructura de la materia sobre la que se opera y, supuesto este saber, ordena las acciones de la manera más adecuada a la consecución del objetivo; en este sentido la *ragione* es, ya para el pensamiento italiano de la época, un instrumento

[17] *Dis.,* 43, p. 435 de la edic. cit.

[18] *Dis.,* I, Proemio, cit. I, p. 90. *Perché gli nomini... nacquero, vissero e morirono, sempre con uno medesimo ordine* (*Dis.,* I, 11, página 128). Aunque las cosas humanas siempre están en movimiento, este acaece *ad uno e medesimo modo* (*Dis.,* II, Proe, p. 228). Vid. también, *Il Principe,* Cap. VI, p. 17.

para dominar el mundo objetivo con el menor esfuerzo posible o con el máximo resultado dados unos determinados medios y, por tanto, es un poder capaz de aumentar el rendimiento de las fuerzas disponibles. Y así decía, por ejemplo, Gregorio Dati (1407/8), refiriéndose a una batalla en la que las fuerzas de Visconti eran superiores a las de Florencia, que, no obstante ser estas muchas menos *si come é usanza delle battaglie che la ragione vince... guadagnarono i Fiorentini maravigliosa vittoria*[19]. Pero la *ragione* no solo aumenta las posibilidades del hombre sino que le señala también sus límites, puesto que del conocimiento de la materia deduce lo que es posible y lo que es imposible y evita que el hombre se embarque en empresas vanas. Es algo así como una prudencia de la que se ha eliminado el acento moral para caer bajo la visión científico-natural y técnica de las cosas. A diferencia de la *ratio* escolástica, no tiene el límite de las verdades dogmáticas, de las que se desinteresa; no opera en torno a la sustancia de las cosas, sino a las relaciones entre ellas, a fin de conexionarlas de tal manera que sirvan al objetivo establecido por el sujeto, es decir, calcula los medios adecuados a determinados fines. Todo lo demás es irrelevante. Tal cálculo es posible: *a)* Porque las cosas se muestran unidas entre sí por relaciones causales, asequibles mediante la observación al conocimiento del hombre inteligente; *b)* Porque tales relaciones tienen validez universal, pues las cosas pueden variar en apariencia pero, en el fondo, siempre se comportan de la misma manera; *c)* Porque el ámbito de nuestra observación y experiencia es lo bastante amplio para formular principios y reglas de carácter general ya que no solo contamos con nuestra propia experiencia vital, sino también —dado ese carácter intemporal a que antes hemos aludido— con la de todo el pasado del que nos informa la historia; reducir todo el material histórico a unos conceptos o reglas generales fácilmente captables es, justamente, el método de Botero, aunque no todavía el de Maquiavelo, donde no se da una reducción a

19 Baron, *ob. cit.*, t. I, p. 152; t. II, p. 511.

conceptos generales, sino, más bien, a directivas para la acción.

Así, pues, esta *ragione* no se diferencia sustancialmente de la razón física o científico-natural [20], lo que no quiere decir que se identifique plenamente con ella. Como la razón física, parte de la distinción entre el sujeto y el objeto, es atemporal, estudia relaciones causales, opera por observación y experiencia y no fija tanto normas cuya violación tiene la sanción de la conciencia moral, cuanto reglas cuya violación lleva aparejado simplemente el fracaso ante el objeto. Una y otra tienen como base común la de partir de una idea mecanicista de las cosas, en rigurosa oposición a la imagen aristotélica del mundo y a una verdadera concepción histórica de la realidad. Tal idea de la razón surge, por un lado, como expresión de una tendencia, oscura en sus comienzos pero siempre constante, hacia un saber laico, sustentado sobre sí mismo y en oposición al teológico, tendencia que en Italia era, especialmente, resultado de los esfuerzos de varias generaciones de sabios centradas en torno a la Universidad de Padua y, a la vez, expresión intelectual de los intereses artesanales, comerciales, artísticos y médicos de Florencia para los cuales la *ragione* era una necesidad vital y en cuyo ambiente se formaron figuras como Fra Luca Pacioli que desarrolla la matemática comercial, de la que regenta una cátedra sostenida por la ciudad, y que inventa, nada menos, que la partida doble; aquí estamos ante una *ragione* claramente orientada hacia las necesidades técnicas.

El arte, según la concepción renacentista, ha de imitar a la naturaleza —es quizá conveniente recordar aquí que si se tomaban como modelo las obras de antigüedad era en virtud de que se aproximaban más a la naturaleza—, lo que, considerando al arte en su acepción general (equivalente a creación artificial), abre la vía hacia un saber técnico

[20] Sobre las relaciones del pensamiento de Maquiavelo con el científico-físico, vid. F. J. Conde, *El saber político en Maquiavelo*. Madrid, 1948, p. 111 ss.

de las cosas cuando esa naturaleza a la que se debe imitar es considerada mecánicamente, y, así, no es un azar que grandes artistas del Renacimiento, como Leone Battista Alberti o Leonardo, para citar un par de ejemplos, tuvieran interés decidido por el estudio científico y técnico de la realidad. Esta consideración técnica penetra también en el campo político. Carl Schmitt ha escrito que *Il Principe* es «la técnica racional del absolutismo político», no se preocupa por problemas jurídicos y éticos, sino por «los medios apropiados para tener éxito concreto en un caso concreto» [21]. Sin embargo, quizá no encontremos todavía en Maquiavelo una técnica objetiva, una técnica en el sentido moderno de la palabra, sino más bien ese territorio todavía intermedio entre el arte y la técnica o entre la técnica medieval y la moderna [22], ya que en su pensamiento tienen tan decisivo papel la *virtú* concreta del príncipe o artista del Estado y el factor irracional de la *fortuna,* solo relativamente neutralizado por esa *virtú,* por esas cualidades personales, aunque, desde luego, en Maquiavelo están ya dadas las condiciones para un saber político de naturaleza técnica en el sentido moderno de la palabra. En realidad, el paso hacia una técnica neutral, fría, objetiva, carente de *pathos,* se encuentra en Botero, en cuya doctrina las cualidades personales del príncipe tienen un papel restringido, están prácticamente excluidos los factores irracionales y todo pretende reducirse a un sistema de reglas objetivas claras y distintas. En resumen, la razón de Estado es la respuesta a la necesidad de una técnica política, pero como supuesto de esta técnica descubre el *logos* político en el sentido que damos a esta palabra al comienzo del presente trabajo. Tal razón de Estado fue desvelada, aunque no bautizada, por Maquiavelo, y por eso, con buen juicio, le es atribuida por los escritores de los siglos XVI y XVII.

El primer testimonio literario de la expresión es de 1521

[21] Carl. Schmitt, *Die Diktatur,* pp. 9 y 11.
[22] Vid. nota 2.

y se encuentra en Guicciardini[23], usada, por cierto, en su auténtico sentido: *Cuando io ho consigliato di massacrare o tenere in prigioni i Pisani, non ho forse parlato secondo la religione cristiana, ma ho parlato secondo la ragione e l'uso degli Stati.* Antes de Botero la usa también Sperone Speroni (1562), equiparándola a rótulo de una tiranía *che vuol dare legge anche a Dio;* el embajador veneciano Andrea Gussoni (1576), que la define como *l'utilitá propia che é solo argomento che vaglia nelle menti de'principi;* y el obispo portugués Jerónimo de Ossorio en el sentido de *cupiditas* de imperio. Además, la expresión era muy usada al margen de los textos literarios. Botero señala que viajando, *or di qua or di la da'monti,* se ha maravillado de sentir mentar por todas partes la *ragione di Stato,* y, desde luego, a fines del siglo XVI, la expresión, sin duda originada en las cancillerías, ha alcanzado tal difusión que, según testimonios de la época, se la encuentra por todas partes: en las cortes, en las conversaciones familiares, en las plazas, barberías, pescaderías, colmados, tabernas, etc. En todo caso, es Botero el primero que elabora una teoría bajo el nombre de «razón de Estado», dando así sentido preciso y ordenación sistemática a una expresión general que se extendía de las cortes al vulgo y que, por tanto, era usada a tiempo y a destiempo, atinada y desatinadamente, al igual que más tarde sucedería con expresiones como «soberanía nacional», «derechos del hombre», «dialéctica», «alienación», etc., pero con una diferencia, sin embargo, digna de señalarse, pues estas últimas expresiones son la popularización de construcciones teóricas, la conversión en consignas de lo que originariamente eran conceptos, la mutación en fraseología de lo que antes era ideología y primariamente ideas; en cambio, en el caso de la razón de Estado, la expresión se origina en la vida diaria para transformarse más tarde en concepto teóricamente elaborado.

[23] Sobre el origen de la expresión *ragione di Stato,* vid. el excelente trabajo de Mattei *Il problema della «Ragion di Stato» nel Seicento,* cit. en la Bibliografía a esta antología.

Ed in tutte le cose umane si vede questo, chi le esaminerá bene, che non si può mai cancellare uno inconveniente che non ne surga un altro.

Maquiavelo, *Discorsi,* I, 6

1. *La significación del Estado en el siglo XVI*

Pero la razón de Estado, aunque italiana en sus orígenes, se convierte en una de las doctrinas típicas del alto absolutismo europeo y en este sentido es un intento de entendérselas inteligentemente con una dimensión de esa nueva realidad que es el Estado mismo, como última instancia política en la tierra, surgida a costa de los poderes universales (Curia e Imperio) y de los locales (jerarquía feudo-vasállica, ciudades y territorios privilegiados, estamentos, etc.). No podemos detenernos aquí en historiar el nacimiento de esta nueva entidad. Diremos solamente lo siguiente. Su independización de los poderes universales fue posible o, cuando menos, facilitada por la estructura dualista de estos poderes y las relaciones de conflicto entre ellos, lo que generaba su debilidad, de la que salían favorecidos los reinos particulares. Tal es el aspecto fáctico de la cuestión. En cuanto al aspecto ideológico, la independencia de tales reinos particulares se sustentó en la apropiación para sí de una serie de notas que antes eran exclusivas de los poderes universales, es decir, del Imperio —apropiación, en este caso, resumida y justificada en el principio «cada rey es emperador de su reino»— y de la Iglesia, al aplicar a cada reino una serie de representaciones y significaciones antes exclusivas de la comunidad eclesiástica [24]. Su independencia de los po-

[24] Vid. mi *El reino de Dios, arquetipo político.* Madrid, 1959, página 216 ss. Kantorowicz (E. H.), *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology.* Princeton, 1957, obra enteramente dedicada al problema de la apropiación por la política de conceptos teológicos.

deres locales se realizó a través de una serie de vías, pero, en todo caso, el último acto del drama estuvo constituido por la lucha entre el *rex* y el *regnum:* el primero tiende a asumir el interés del todo frente a la tendencia particularista representadas por los estamentos componentes del segundo. A ello se añade, en algunos casos, la unidad, bajo la misma Corona, de una pluralidad de reinos o territorios antes independientes. Esta condensación del poder antes difuso en un punto, que ni es universal ni es local, y que es superior respecto a todos los demás, se expresará en la idea y *praxis* de la soberanía.

Por supuesto, el paso de la antigua estructura a la nueva no se verificó sin grandes convulsiones originadas, de modo inmediato, en la resistencia de los poderes tradicionales ya en trance de decadencia, pero todavía temerosamente erguidos, y, de modo mediato, por el impacto sobre la sociedad de nuevas formas económicas y espirituales. Se abre así uno de esos períodos que Spengler denomina de interregno y Toynbee de turbulencias. La crisis se complica con la catástrofe de la Iglesia representada por la Reforma, pues aunque la universalidad del Sacro Imperio era ya desde hacía tiempo un fantasma, todavía quedaba la Iglesia como sociedad universal, bien que con tendencia cada vez más creciente por parte de los poderes seculares a limitarla al puro ámbito religioso. Pero ahora la misma Iglesia se escinde en una pluralidad de Iglesias en relaciones de conflicto y de lucha abierta que se ven obligadas a acudir al poder del Estado para defender su pervivencia y, eventualmente, para aniquilar a la confesión antagónica. La salvación eterna dependerá de las Iglesias, pero la salvación histórica de las Iglesias depende del Estado, salvación histórica que se lleva a cabo no solo a través de guerras internacionales, sino también civiles, con la consiguiente anarquía e inseguridad sociales. Por eso, solo en el fortalecimiento del poder del Estado, de esa entidad que se sitúa ahora en el centro de la historia, puede el hombre encontrar salvación.

Ya desde el Renacimiento, y acentuadamente desde la Reforma, se ve en el Estado la institución salvadora del

caos social y se percibe en la teoría política una tendencia a sentirse saber de salvación dentro, naturalmente, de los límites impuestos por el marco confesional. Ya Maquiavelo, en quien, como antes hemos visto, el *logos* político trata de hacerse hombre, busca para Italia el caudillo que la libere de la insolencia de los bárbaros y de las tiranías y turbulencias internas. Hacia la misma época se busca en Inglaterra *the very and true Commonwealth,* al tiempo que el nacimiento de la literatura utópica es signo indudable de la esperanza puesta en el orden político como vía de salvación. En 1576 escribe Bodino su teoría de la política *a fin d'aborder, après l'orage, au port de salut,* es decir, para superar una situación anárquica en la que los *appetits desobeissent à la raison, les particuliers aux Magistrats, les Magistras aux Princess, les Princess à Dieu* [25]; en 1593, un escritor francés, Pithou, resume las angustias y esperanzas de su tiempo anhelando un *roy qui donnera ordre à tout* [26]; en 1595 Pierre Charron escribe que *l'état, c'est à dire, la domination ou bien l'ordre certain en commandant et obeissant, est l'appui, le ciment, et l'ame des choses humaines; c'est le lien de la societé, qui ne pourroit autrement subsister; c'est l'esprit vital, qui fait respirer tant de milliers d'hommes, et toute la nature des choses* [27]; en 1599 La Popelinière dice que el Estado *gardien de nos biens, vies et honneurs est la plus louable et necessaire institution, qui fut oncques introduite, pour l'entretien de cette societé humain* [28]. Yo creo que bastan estas referencias para mostrar cómo emerge la idea del Estado, es decir, de un orden político inapelable, como entidad salvadora en una época de turbulencias, como entidad capaz de unir ordenadamente lo que las fuerzas históricas habían roto y desordenado, y de proporcionar a las gentes la *pax et tranquillitas* necesarias para su despliegue vital. El Estado se muestra ahora como

[25] Bodino, *ob. cit.,* Proe, pp. II v. y IV v.
[26] Vid. Church (W. F.), *Constitutional Thought in Sixteenth-Century France.* Harvard, 1941, p. 304.
[27] Church, 306.
[28] *Ibid.,* 204.

realidad histórica última y, por tanto, soporte de las restantes realidades históricas: está dotado de su propia razón; para la historiografía dominante hasta el siglo XVIII (cuando menos) es el sujeto de la historia; es soporte de la fe, pues sin el Estado esta es incapaz de afirmarse históricamente; es origen del derecho positivo, pues el derecho legal, es decir, el emanado de la voluntad del Estado, tiende a afirmarse sobre cualquier otra especie de creación jurídica; la economía es resultado de una política económica que, de acuerdo con la teoría y la práctica mercantilistas, estaba orientada a servir los intereses del Estado; y hasta la lengua misma se la veía desde el ángulo político, pues, como dice Nebrija en la dedicatoria de su *Gramática Castellana* (1492): «Siempre la lengua fue compañera del imperio, y de tal manera lo siguió que juntamente comenzaron, crecieron y florecieron, y después junta fue la caída de entrambos» [29].

Había, pues, razón histórica suficiente para tratar de desentrañar el *logos* del Estado y orientarlo hacia el cumplimiento de sus fines. Por consiguiente, nada tiene de extraño que se constituyera una teoría política autónoma de la filosofía que, por un lado, pretendía aclarar las formas y los fines del Estado y, por otro, lograr una técnica de la acción política que, supuesta su aceptación, pudiera aplicarse tanto a un fin como a otro, pues la técnica es, por definición, neutral. A esta segunda dirección pertenece la razón de Estado ya dada, aunque no nombrada, en Maquiavelo. La teoría de la razón de Estado, en cuanto técnica de conservación y ampliación del poder político, tiene tantas más posibilidades históricas de vigencia cuanto más tensas son las relaciones políticas, es decir, cuanto más existencialmente se plantea el problema del poder (siempre bajo el supuesto,

[29] Nebrija, *Gramática Castellana.* Edic. crítica de P. Galindo Romero y L. Ortiz Muñoz. Madrid, 1946, pp. 5 y 6. Lorenzo Valla había dicho en su *Elegantiarum Latinae Linguae* (1471): *Ibi namque Romanum imperium, ubicumque romana lingua dominatur.* Citado por Heer, *ob. cit.,* 239. La relación entre lengua e Imperio es inversa a la de Nebrija.

téngase presente, de considerar al Estado como centro y eje de la historia). Y tal era justamente el caso en el período que se abre en 1530 con la Liga de Esmalkalda de los príncipes protestantes contra el emperador Carlos V y, sobre todo, con la Paz de Augsburgo de 1555 y su establecimiento del principio *cujus regio, ejus religio,* definitiva politización del protestantismo, y con lo que se entra en el período de la Contrarreforma que dura hasta 1648. Después del Concilio de Trento (1562-64), todo lo que había que decir doctrinalmente está ya dicho y, como escribía Boccalini, dado que «las herejías modernas se han convertido en intereses de los Estados, aquellas ya no se deciden por los concilios, ni con disputas o decretales, sino por la fuerza de las armas» [30], entrándose así en una etapa en la que, para usar una expresión de Marx, «la crítica de las armas había de sustituir a las armas de la crítica». Así, pues, el antagonismo, originariamente religioso, entre protestantismo y catolicismo, se politiza, ya que cada confesión integra un grupo de potencias y, por tanto, tiene unos contornos políticos definidos; además, el principio *cujus regio...* convierte la fe de un pueblo en una decisión política y, sobre todo, los hombres se sienten «amigos» y «enemigos» —en el sentido que Carl Schmitt da a estos vocablos [31]— en

[30] Meinecke, *La idea de la razón de Estado*. Madrid, 1959, p. 86.

[31] Vid. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*. Hamburg, 1933 (hay traducción española incluida en la colección de escritos de Carl Schmitt *Estudios Políticos*. Madrid, 1941). Según Carl Schmitt, la distinción que da sentido político a los actos y motivos humanos es la distinción de amigo y enemigo, que desempeña, así, en la política la función de los conceptos bello y feo en estética; bueno y malo en moral; útil e inútil en economía. No se trata, naturalmente, de enemigo y amigo en sentido privado, sino, por así decirlo, público. Ni la lengua alemana ni la española tienen vocablos para distinguir las dos especies de enemigos; no así la latina, que distingue entre *hostis* e *inimicus (Hostis is est cum quo publica bellum habemus... in quo ab inimico differt, qui est is, quocum habemus privata odia... inimicus sit qui nos odit; hostis qui oppugnat).* Cualquier sector de la vida humana —social, confesional, económico, etc.— se politiza cuando es capaz de agrupar a los hombres en amigos y enemigos, no ya, como hemos visto, desde el punto de vista privado, sino público y, por tanto, social, y tampoco con criterios

razón de sus confesiones, confesiones que rebasaban las fronteras de cada Estado y que, por tanto, determinaban, en unos casos, y le servían de cobertura ideológica, en otros, tanto al enemigo interno como al externo, pues, como en todos los tiempos críticos, se interpenetraban la guerra civil y la guerra exterior. El poder estaba constantemente discutido y para mantenerlo en forma era preciso actuar con arreglo a la lógica del propio poder, un poder, sin embargo, que ya no se manifiesta en su desnudez, sino revestido del ropaje confesional y, por tanto, con esa tendencia a la tensión dialéctica de los momentos religiosos y políticos que es característica de la Contrarreforma.

2. *La razón de Estado y la Contrarreforma. Razón de Estado y razón de confesión*

En este marco de la Contrarreforma —junto con la teología de Trento, los tercios españoles, la Compañía de Jesús y el barroco— surge la tratadística de la «razón de Estado», iniciada en 1589 por Botero, sacerdote católico activamente participante en el movimiento de la Contrarreforma y, por tanto, muy vinculado a la Monarquía Hispánica, en un libro de páginas generalmente muy cautas en lo que a mostrar simpatías y antipatías se refiere, pero que manifiestan una radical hostilidad contra los herejes. Hemos visto cómo el descubrimiento del *logos* político surge en Italia; acaba-

agonales, sino existenciales; amigo y enemigo constituyen así, en el sentido de Carl Schmitt, la vinculación y el antagonismo más intenso entre los hombres. «Enemigo es una totalidad de hombres situada frente a otra análoga que lucha por su existencia, por lo menos eventualmente, o sea según una posibilidad real.» La esencia de la unidad política —Estado— consiste justamente en suprimir dentro de sí misma ese extremo antagonismo, para instaurar la paz interior, sea transformando la lucha existencial en competencia agonal entre partidos, sea por otro procedimiento; pero, aun así, sigue siendo el antagonismo el principio constitutivo del concepto de lo político. Hacia el exterior, el Estado asume el monopolio de decidir quién es el enemigo.

mos de ver que no solo la idea de la razón de Estado, sino también los comienzos de su tratadística, surgen en el suelo italiano, pero no con el aire pagano de Maquiavelo o de Guicciardini, sino articulada en el movimiento de la Contrarreforma. No se puede dar cuenta cabal de este hecho sin una alusión al papel histórico de España. En el siglo XVI, la Monarquía Católica pisa firme en Nápoles y Milán; aunque su poder no deja de ser cautamente obstaculizado por Venecia y por la misma Curia romana, es lo cierto que la presencia de España tiene como resultado la conformación de Italia en el espíritu de la Contrareforma y, con ello, la movilización de sus fuerzas materiales y espirituales para la empresa católica y la enérgica represión de las que marchaban en dirección contraria. Todo esto puede que haya significado una «deformación» de la riqueza espiritual italiana o puede que no. En todo caso, no es tema para discutir aquí. Lo único interesante para nuestro objeto es que la tratadística de la razón de Estado significa, en sus comienzos, la adaptación de un pensamiento político genuinamente italiano, tal como fue formulado por Maquiavelo y Guicciardini, a la horma católica. Y es la articulación de Italia al cuerpo de la Contrarreforma lo que explica que dicha tratadística se iniciara al servicio de los intereses católicos, aunque sin descuidar los específicamente italianos, pues la *ragione di Stato* sirve, en la mente de la mayoría de los tratadistas, para defender a los pequeños Estados de los grandes, ya que permite compensar con el ingenio la falta en fuerzas materiales.

Ahora bien, la adaptación de la razón de Estado al cuadro de la Contrarreforma suponía su integración en una estructura más amplia y su articulación a fines extraños que podía llevar hasta transformar la *ratio status* en *ratio confessionis* (transformación que la Contrarreforma trata de neutralizar, como más adelante veremos) y a la rectificación de algunas de sus perspectivas y conclusiones. Una primera consecuencia de ello fue la distinción entre la *buona* y la *rea* o *cattiva,* y entre la verdadera y la falsa razón de Estado. Aclaremos que esta distinción no se debe solamente a su vincu-

lación al mundo de la Contrarreforma, sino también al intento de armonizarla con el aristotelismo político (que, por otra parte, estaba, él mismo, al servicio ideológico de la Contrarreforma) con su distinción entre formas de gobierno puras e impuras, buenas y malas. Pero más allá, más profundamente de la contingencia histórica de la Contrarreforma y de los restos aristotélicos, hay razones para la pérdida de la pura tecnicidad por parte de la razón de Estado, y tales razones son las siguientes: la técnica es neutral, no pregunta por la calificación del fin al que se aplica, pero: *a)* la política es justamente lo contrario de la neutralidad, en ella está siempre presente el momento polémico (canalizado o no por vías jurídicas), y lo que en la vida del Estado no sea polémico no pertenece a la política, sino a la administración; *b)* este momento polémico va normalmente unido a una pretensión axiológica, pues la lucha por el poder, salvo circunstancias históricas excepcionales [32], necesita justificarse, y no solo por razones morales, sino por las exigencias dialécticas de la política misma, ante los amigos y enemigos y, entonces, *c)* surge la tensión entre la exigencia técnica y la exigencia axiológica o, como dice Meinecke, entre el *cratos* y el *ethos*. Por consiguiente, es posible construir intelectualmente una pura razón de Estado, es, incluso, lógicamente necesario, pues que, como ya vio Zuccolo (1621), si hablamos de buena y mala razón de Estado presuponemos una razón de Estado sustantiva. Pero cuando la razón de Estado sale de los libros para entrar en la polémica histórica ha de vincularse a una ideología, pierde su carácter neutral para servir a esta o aquella causa, entra en tensión con la jerarquía de valores de la causa en cuestión y normalmente

[32] Como lo era, vista con perspectiva histórico-universal, la *signoria* italiana. Y fue precisamente su carácter excepcional en el sentido de la lucha en torno al poder por el poder, lo que permitió descubrir el logos político, pues si bien no vivimos permanentemente en situaciones excepcionales y, por tanto, no tiene sentido aplicar a la vida normal las normas y reglas del caso excepcional, no es menos cierto que solo en las situaciones excepcionales conocemos a los hombres y a las cosas humanas tal como auténticamente son, tal como son en su realidad existencial.

es interpenetrada por ella. Todo esto lo vio ya claro Scipione Ammirato (1531-1601) que, comentando a Tácito, distingue entre una razón de naturaleza, una razón civil, una razón de guerra y una razón de Estado, cada una de las cuales deroga y corrige a las demás: así, la ley civil, al introducir la propiedad y los contratos, restringe la ley natural del uso común de bienes; la razón de guerra limita la razón natural y civil al declarar legítimos los derechos adquiridos por la espada; la razón de gentes limita la razón natural, la civil y la militar mediante acuerdos internacionales; sin embargo, cada razón tiene sus confines inviolables dentro de los cuales no puede ser corregida ni derogada. *Ragione di Stato* —según Ammirato— *altro non essere che contravvenzione di legge ordinaria per rispetto di pubblico beneficio, ovvero per rispetto di maggiore e piú universale ragione*[33].

En la época de la Contrarreforma esta tensión se manifiesta en la polaridad entre religión y política: para mantener la religión es preciso mantener el reino y este tiene una propia lógica que puede entrar en oposición con el *logos* religioso; para que el rey salve su alma es preciso que salve su reino, pero una y otra salvación pueden contradecirse. Tal es la situación trágica, en el sentido originario de la palabra, en que se encuentran los príncipes y los escritores de la Contrarreforma. El tema clave, como se acaba de decir, es la relación entre religión y política. Desde Maquiavelo era opinión común que la religión constituía el principal sustento o cimiento del Estado. Pero Maquiavelo, los criptomaquiavelistas (tacitistas) y, en general, los llamados «políticos» por la publicística de la época, concebían la religión como puro *instrumentum regni* o sirvienta de la política. Tal tesis era, naturalmente, inadmisible para los escritores de la Contrarreforma, hasta el punto que tienden a dar a la palabra «político» un carácter peyorativo, en

[33] *Discorsi sopra Cornelio.* Florencia, 1594. Vid. Mattei, *ob. cit.* (1950), p. 30.

cuanto que, en el contexto de la época, implicaba la preeminencia de la política sobre la religión [34].

Frente a los que hacen de la religión un accidente de la política, los escritores de la Contrarreforma mantienen la tesis de que la religión es la realidad sustancial, supuesto de todas las demás realidades y a la que, por tanto, se ha de estimar por sí misma; pero esta superioridad de rango no excluía que la confesión hubiera de ser históricamente salvada por la acción política. Ahora bien, ante este enfrentamiento de la razón de Estado y de la razón confesional cabían dos actitudes igualmente simplistas. Una consistía en la recepción plena y con todas sus consecuencias de la razón de Estado para ponerla al servicio de la razón confesional, tesis inadmisible, ya que el despliegue ilimitado de la pura técnica política puede entrar en colisión con los preceptos religiosos; otra, consistente en prohibir al Estado de modo absoluto toda acción contraria a los preceptos religiosos, tesis no menos insostenible, puesto que la confesión no podía salvarse si no se salvaba el Estado confesional. La tesis dominante en el mundo ideológico de la Contrarreforma trata, más bien, de cancelar la oposición entre *ratio*

[34] Así, por ejemplo, Campanella usa como sinónimos: políticos, maquiavelistas y libertinos. «Los políticos opinan, llevados por la multiplicidad de religiones, que no hay ninguna que sea la verdadera, sino que todas son invenciones útiles al hombre.» Cit. por Meinecke, pp. 101-102. El P. Johannes Weingartner, predicador de la corte imperial de Viena, dice en el sermón funeral que el *antipoliticus regis Davidis spiritus* ha vivido de nuevo en el emperador Fernando II, cuya *ratio status* fue Dios, su Ley y su Iglesia (Sturmberger, *Kaiser Ferdinand II und das Problem des Absolutismus*. Wien, 1957, p. 33), para el P. Ribadeneira «la peor y más abominable secta que Satanás ha inventado es una que llaman los políticos aunque no merecen tal nombre» y «que tomando una máscara y dulce nombre de razón de Estado (cuya conservación y acrecimiento es el blanco en que los príncipes tienen comúnmente puesta la mira) todo lo que consultan, tratan y determinan, miden con esa medida y nivelan con ese nivel» (Ribadeneira, *Tratado de la religión y las virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus Estados, contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos deste tiempo enseñan,* 1595), cit. por la edic. de la B. A. E., t. 60, p. 452. Vid. también p. 455.

status y *ratio confessionis* y, por tanto, la concepción de la una como sirvienta de la otra, pues en realidad ambas son partes de un único orden y se complementan entre sí. Veamos las líneas generales de dichas pretensiones de cancelación y complementación, llevadas a cabo, con mejor o peor fortuna, por los escritores de la Contrarreforma y que pueden resumirse en un intento de armonizar ciertos supuestos escolásticos y agustinianos con el hecho histórico de la elevación del Estado a sujeto efectivo de la historia [35].

Ante todo se remoza la tesis escolástica de la carencia de oposición entre la razón y la fe, de donde se desprende que la razón de Estado contraria a la fe es, sencillamente, errónea, aunque superficialmente, y a corto plazo, pueda parecer otra cosa; pero el Estado, bien que entidad de rango inferior a la Iglesia, no es absorbido por esta, sino que es autónomo «en su orden», y la política, aunque inferior a la confesión, tiene determinadas exigencias a las que es preciso tener en cuenta. En consecuencia, la razón de Estado no autoriza jamás a negar en todo a la fe; no autoriza, hablando en términos más precisos, a una mudanza de confesión en razón de intereses políticos, pues la verdadera razón de Estado consiste en un esfuerzo racional orientado y complementado por la fe y, por tanto, por la razón divina y natural, ya que Dios es el origen de toda razón y quien desconoce a Dios desconoce a la razón. Pero sí autoriza a realizar ciertos actos individuales, cuya licitud es dependiente de las circunstancias concretas, destinados a conservar el Estado que es, a la vez, garantía de la existencia histórica de la confesión. Así, Felipe II mantuvo decididamente la primacía de los intereses confesionales sobre los estrictamente políticos o, dicho de otro modo, hizo de la conservación y dilatación de la confesión el primero de sus objetivos políticos: no tenía sentido conservar un país, como

[35] Sobre la razón de Estado en la Contrarreforma, vid., además de Meinecke, Maravall (J. A.), *Teoría española del Estado en el siglo XVII*. Madrid, 1944, p. 363 ss. Croce, *Storia dell'Etá barocca in Italia*. Bari. 1929. Saitta, *La scolastica del secolo XVI e la politica dei Gesuiti*. Torino, 1911. Sturmberger, *ob cit.*, p. 32 ss.

Flandes, bajo la Corona si era a costa de tolerar en él la herejía; en cambio tenía sentido conservar, por ejemplo, unas lejanas islas, como las Filipinas, aunque constituyeran una carga fiscal, con tal de que hubiera en ellas aunque solo fuera una ermita o la posibilidad de salvar un alma, que compensara las pérdidas de ellas en Europa, y aunque para tal objetivo fueran necesarias las rentas de la Nueva España o las de España misma. Los intereses confesionales eran, así, antepuestos a los intereses políticos, pues, para decirlo con palabras de Ribadeneira, «la religión [no] debe servir al Estado como a su fin, sino el Estado a la religión». Pero ello no impidió que Felipe II, previa consulta a los teólogos, ordenara para servir al Estado, sustento de la confesión católica, actos como la ejecución secreta del barón de Montigny en un calabozo de Simancas, o la muerte de Escobedo, o el ajusticiamiento público de don Juan de Lanuza. Nada de esto significaba carta blanca para realizar arbitrariamente graves actos antijurídicos so capa de la confesión, sino que tales medidas de razón de Estado tenían como supuesto el servicio a un interés superior, así como la excepcionalidad y necesidad extrema del caso, requisitos exigidos muy pronto por la literatura de la razón de Estado. Ya en la definición de Ammirato, reproducida más arriba, está implícito el caso excepcional, y un escritor posterior, Cannonieri (1614), es mucho más explícito estableciendo que en los actos de razón de Estado han de darse cuatro condiciones: su necesidad absoluta, exceso de otros derechos, utilidad pública y que el acto no pueda ser imputado a otro motivo que a la razón de Estado [36]. En el mismo sentido se pronuncia también, como veremos más adelante, la literatura alemana. Una ilustración de este criterio lo tenemos en el dictamen emitido previamente al asesinato de Wallenstein por orden del piadosísimo y «antipolítico» emperador Fernando II en 1632. La extrema necesidad del Estado exigía la destitución de Wallenstein como peligroso enemigo de los intereses de la Casa de Austria y de la confe-

[36] Vid. Mattei (1942), p. 412.

sión católica, pero parecía imposible destituirle del mando del ejército sin darle muerte; en vista de ello, el criterio que predominó fue que, hablando en términos generales, no se puede obrar contra Dios ni matar arbitrariamente, pero, sin ofensa de la *iustitia,* sí se debía y se podía ejecutar a Wallenstein (previo un proceso secreto), pues «*extremis malis extrema remedia adhibenda* y *pro conservatione status* se debe hacer todo lo que no sea contrario a Dios» [37]. En resumen: no es obrar contra el orden natural y divino de las cosas actuar excepcionalmente por interés estatal, pues con ello no se pone en peligro el conjunto de dicho orden y, antes bien, se asegura su existencia histórica al afirmar aquello a lo que la dialéctica del tiempo ha convertido en agente histórico de la vigencia de la verdadera confesión, es decir, al Estado confesional. Si es preciso actuar contra el derecho positivo, el rey, en su calidad de *legibus solutus,* tiene la facultad de decidir cuándo, estando ante el caso excepcional, debe actuar excepcionalmente (pero sobre la tensión entre la razón de Estado y el derecho, vid. *infra,* páginas 293 y ss.) si se trata de actuar contra el derecho divino o se plantea un caso de conciencia, habrá de consultar a una junta de teólogos o al confesor, como ya aconseja Botero, y es norma común en la teoría y la *praxis* de la Contrarreforma, entrando aquí en acción, para perfeccionar el juego de la razón (confesional) de Estado, el casuismo moral de la época que enjuicia la licitud y la moralidad de cada acto considerando las circunstancias concretas que lo rodean y las necesidades irrefrenables de la vida.

Solo la religión es firme fundamento de los Estados, pues sin religión, dice, por ejemplo, Lipsius, no hay sociedad, no hay justicia, no hay lealtad, no hay virtud, sino *confusio hominum et rerum,* por tanto, la religión es el *vinculum et firmamentum* de la república [38]. Pero no es el príncipe quien

[37] Sturmberger (H.), *Kaiser Ferdinand II,* p. 36. Meinecke, *ob. cit.*

[38] Vid. Coreth (A.), *Pietas Austriaca. Ursprung und Entwicklung barocker Frömmigkeit in Osterreich.* Wien, 1959, p. 12. Sobre la posición de Lipsius en general, vid. Beonio-Brocchieri, *Saggi critici di Storia delle dottrine politische.* Bologna, 1931, p. 79 ss.

determina la religión, pues no hay más que una verdadera religión y al príncipe solo le corresponde reconocerla y defenderla, ya que la verdad religiosa está más allá de la decisión política. Por lo demás, para la teoría dominante de la Contrarreforma, no hay contradicción entre ambos términos. En primer lugar, existe cierta comunidad ontológica entre Dios y el rey: «El rey y el poder del rey —dice Ribadeneira— es una participación del ser y del poder divino, y así requiere el favor del cielo divino para poderse dignamente sustentar» [39], y, por eso, «no hay otra razón para conservar el Estado mejor que la que el Señor de todos los Estados nos ha enseñado para la conservación de ellos» [40]. De este modo, aparentemente la virtud cristiana se convierte en virtud política, principio que se configura en la idea de la *pietas Austriaca* como virtud gobernante de la Casa de Austria en sus ramas alemana y española, siendo interesante destacar que el contenido concreto de esta *pietas* religioso-política consiste capitalmente en la *pietas eucharistica* y en la *pietas mariana,* es decir, que se trata de una *pietas* cuyo contenido positivo se orienta polémicamente contra las negaciones protestantes. Es esta *pietas Austriaca,* y no la pagana Fortuna, la que da fundamento firme a los Estados. Tal es lo que expresa bellamente este texto, algo tardío (1680), de un autor austriaco: *Quae alias orbi insistebat Fortuna volubilis; firmata est Austriaco Tricolumnio. Fidei Catholicae zelus, Eucharistiae veneratio, Inmaculatae Concepcionis propugnatio, haec sunt quibus coepti assurgere Habspurgo-Austriacum Imperium; et hactenus sustentatam est firmamentis* [41].

Pero junto a estas afirmaciones teológico-políticas se desarrolla un análisis racional de la confesión católica destinado a mostrar que esta es, entre todas, la que hace a los súbditos más aptos para ser gobernados. Botero afirma que «es de tanta fuerza la religión en los gobiernos que sin ella vacila cualquier otro fundamento del Estado... Pero entre todas las religiones ninguna es más favorable a los prínci-

[39] Ribadeneira, *ob. cit.,* 452.
[40] *Ibid.,* 453.
[41] Coreth, *ob. cit.,* p. 16.

pes que la cristiana, porque esta somete no solo los cuerpos y las fuerzas de los súbditos cuando conviene, sino también las almas y las conciencias; y ata no solo las manos, sino también los pensamientos y sentimientos» [42]. Según Lipsius, el protestantismo, sobre ser teológicamente falso, es incapaz de inducir a los súbditos a soportar el yugo de la jerarquía política y someterse a la autoridad del príncipe, siendo, por el contrario, germen de rebelión y culpable de que Alemania no esté unificada, sino escindida en una pluralidad de Estados. Y así hemos llegado a la transformación de la *virtus* cristiana en virtud política —*Pietas Victris* es un lema muy común en el barroco— y a una transformación de la *virtú* política en virtud confesional.

Se trataba de términos contradictorios —sustancialismo frente a funcionalismo— que solo el llamado espíritu del barroco era capaz de armonizar en un conjunto. Ese espíritu lleno de tonos intermedios, consistente en el equilibrio entre cosas opuestas a las que reúne en una totalidad compleja, pero armónica; ese espíritu, que no ama lo demasiado claro y evidente, que rechaza el simplismo para desplegarse hacia lo complicado, que no posee una lógica unívoca y que se configura en una estructura dominada por la síntesis y la subordinación recíproca de todas las cosas, en la que cada parte ha de ser vista y comprendida en función del todo, de un todo dominado por la tensión y el esfuerzo como lo estaba el hombre mismo que produjo la cultura barroca, tan lejana, en su espíritu, de nuestra época de *terribles simplificateurs*.

Sin embargo, esa compleja unidad intentada por la Contrarreforma entre la *ratio confessionis* y la *ratio status* terminó siendo rota con el triunfo del principio de la razón de Estado. En el campo internacional este fenómeno se manifestó de modo patente en la Guerra de los Treinta Años, en la que el mismo papa Urbano VIII puso por encima de los intereses confesionales los intereses de Estado al oponerse a las potencias católicas en la lucha contra Gustavo

[42] *La razón de Estado y otros escritos*. Caracas, 1962, p. 124.

Adolfo, y en la alianza entre la «cristianísima» Francia, los príncipes protestantes alemanes y Suecia, acto que patentiza la preeminencia de los intereses de Estado sobre los confesionales. En el orden interno, la decisión por la tolerancia o la intolerancia respondió en la mayoría de los países a intereses políticos.

Pero la idea de la razón de Estado no solo entró en tensión con la razón confesional, sino también con otros principios y realidades de la época: las particularidades de cada constitución política y de las circunstancias históricas de cada pueblo; la opinión pública y, sobre todo, la concepción iuscéntrica del Estado.

3. *Razón de Estado y forma de gobierno*

En el primer sentido se vio pronto que la teoría de la razón de Estado, tal como fue formulada por Botero, era demasiado genérica y entraba en oposición tanto con la clásica teoría aristotélica de las formas de gobierno como con la singularidad histórica de las cosas. Y así, Zúccolo (1621) hubo de definirla como «hacer aquello que requiere la constitución y la forma de la república» [43]. Pero fue, sobre todo en Alemania, a través de una tendencia iniciada por Clapmarius (1605), donde tuvo su máximo desarrollo la especificación de la razón de Estado en función de las distintas formas de gobierno. Clapmarius entiende por *ius dominationis* (distinto, como veremos después, del *ius imperii)* lo que «los italianos llaman *ragione di dominio, di regno, di signoria, d'Impero* y, elegantísimamente, *Ragionamento di Stato*» [44]; dentro de este *ius dominationis* se encuentran los *arcana rerum publicarum,* es decir, las más íntimas y ocultas razones o las artes abstrusas y eficaces para asegurar la estabilidad de la constitución del Estado y la seguridad del gobernante, neutralizando las sediciones orientadas a

[43] Mattei (1951), p. 717.

[44] Clapmarius, *De arcanis Rerumpublicarum* (1605), cit. por la edición de Amsterdam, 1641, Lib. IV, Cap. II, p. 180.

remover la república. Tales *arcana* se dividen en *arcana imperii* cuando tienen como finalidad el mantenimiento de la constitución, y en *arcana dominationis* cuando están destinadas a afirmar al portador del poder. Pero, a su vez, se subdividen según la forma de gobierno y, dentro de ella, según el peligro que han de enfrentar, con lo cual tenemos el siguiente juego de arcanos políticos: *arcana aristocratica contra plebem, arcana aristocratica contra regnum, arcana democratica contra optimates, arcana democratica contra regnum, arcana regia sive imperii contra plebem, arcana regia sive imperii contra patricios* [45].

4. *Los «intereses de Estado»*

Otra derivación de la tendencia a hacer concreta la abstracta razón de Estado fue la teoría llamada de «los intereses de Estado», desarrollada principalmente en Francia, aunque contando con antecedentes italianos, la cual trata de racionalizar la política concreta de un país en un momento histórico concreto y, por tanto, frente a unos enemigos concretos en una constelación internacional concreta; dicho de modo más breve: se trata de establecer unas *maximes conformes à soit même.* Por consiguiente, no se apoya tanto en los famosos ejemplos del pasado cuanto en ejemplos y hechos del presente referentes al propio país y a los de los adversarios —o «émulos», como se decía entonces en español— en datos sobre los recursos propios y ajenos, sobre las líneas maestras de la orientación política de los émulos, sobre la proporción propia y ajena entre los recursos disponibles y los fines planteados, sobre la constelación internacional del presente y sus posibilidades de cambio mediante la negociación, etc. Así, pues, junto a la específica razón de Estado según la constitución, surge también una específica razón de Estado para cada país en una situación histórica dada.

[45] Clapmarius, *ob. cit.,* Lib. I, Cap. VIII, p. 19

5. *Razón de Estado y opinión pública*

La teoría de la razón de Estado no solo encuentra en su camino la realidad histórica específica de cada uno de los Estados modernos con sus recursos, sus rasgos individuales, sus objetivos concretos, sino también un nuevo fenómeno de naturaleza histórico-sociológica: el nacimiento de la opinión pública. Ya Maquiavelo había registrado el fenómeno, evidente en la Italia de su tiempo, de la presencia pública del vulgo y de su importancia para la vida política, y, partiendo del supuesto de que el vulgo no tiene de por sí criterio propio y no sabe discernir entre realidad y apariencia, dedujo una de las reglas de oro de la política, a saber, que en política puede valer tanto y a veces más, parecer que ser (claro está que hasta que llega la hora de la verdad o del «desenmascaramiento»), de aquí la enorme importancia que en todo el pensamiento de la razón de Estado tiene la «reputación». Las polémicas derivadas del paso del reino estamental al Estado absoluto y, sobre todo, de la Reforma, unidas a la publicidad de las opiniones a través del libro y del panfleto escritos en lengua vulgar, generaron en toda Europa el fenómeno de la «publicística» y su contrapunto la «opinión pública». Y aunque todavía no se había llegado, como más tarde por Locke, a poner junto al derecho natural y al derecho positivo el «derecho de la opinión y reputación», ya Shakespeare hace en *Enrique IV* decir a este: *Opinion that did help me to the Crown*. Hay que contar con la opinión pública tanto positiva como negativamente, es decir, tanto para hacer las cosas que la agraden como para evitar las que le desagraden; pero como, por otra parte, dicha opinión tiene una fuerte dosis de estupidez, la solución del problema es buscar los medios adecuados para engañarla.

Y, así, Clapmarius y sus seguidores recurren a los *Arcana,* es decir, a esos medios de dominación necesariamente ocultos, ya que consisten principalmente en fraudes, simulaciones y engaños que tengan a la gente contenta y hasta

entusiasmada, y abstenida de acudir a las armas, tumultos y sediciones, o, como escribía Johannes Corvinus, «para atraer a la plebe haciéndola creer que tiene lo que no tiene». Tales *Arcana* consisten, por ejemplo, en afirmarse en el poder aparentando que se conceden libertades, en otorgar derechos formales pero vacíos de contenido, libertades irreales e inocuas, etc. Frecuentemente conviene simular que, dentro de la propia forma de gobierno, se admiten principios o instituciones de otras y, así, es un arcano monárquico alabar, e incluso adular, a la plebe o mantener una asamblea inerme, como el Senado en el Imperio romano. En fin, Clapmarius y sus discípulos desarrollan un amplio y curioso recetario para tener tranquila a esa bestia abigarrada y policroma que, según ellos, es el pueblo, recetario en cuyos detalles no podemos entrar aquí. Para terminar con este tema, hagamos una referencia a Naudé (1639). Este tratadista francés tiene la peor idea de la clarividencia del pueblo. No se conforma con las conclusiones deducidas de los textos clásicos de que sea «una bestia de varias cabezas, vagabunda, errante, loca, atolondrada, sin dirección, sin ingenio», sino que entiende que es inferior a las bestias y más estólido que ellas, pues estas se dejan guiar certeramente por el instinto, pero el vulgo, «pese a estar dotado de razón, abusa de ella en mil maneras, y se convierte así en el teatro en el que los oradores, los predicadores, los falsos profetas, los impostores, los políticos taimados, los agitadores, los sediciosos, los disidentes, los supersticiosos, los ambiciosos; en resumen, todos los que tienen algún designio nuevo, representan sus más furiosas y sangrientas tragedias» [46]. Ahora bien, «en tanto que la fuerza está de su lado y que sea él quien produzca las mayores oscilaciones en todo lo que de ordinario ocurre en el Estado, es necesario que los príncipes o sus ministros estudien la forma de manejarlo mediante apariencias, de ganarlo y utilizarlo para los propios designios mediante predicadores y

[46] Naudé, *Considerations politiques sur les coups d'Etat* (1639), cit. por la traducción española *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado.* Caracas, 1964, p. 195 s.

milagros... o por medio de buenas plumas que hagan libelos, manifiestos, apologías y declaraciones hábilmente compuestas para conducirlo por la nariz y hacerle aprobar o rechazar bajo la etiqueta del saco todo lo que este contiene»[47]. En resumidas cuentas, los tratadistas de la razón de Estado, al entrar en relación con el fenómeno de la opinión pública, ponen de manifiesto: *a)* que dicho opinión no es valiosa en sí, como más tarde afirmarían el liberalismo y la democracia; es un simple hecho, pero un hecho con el que hay que contar no en virtud de criterios axiológicos, sino psico-mecánicos; *b)* que es estúpida y predispuesta a confundir la apariencia con la realidad, de donde que con ella se pueda hacer una cosa y simular otra; *c)* los medios para manipularla han de ser secretos por la necesidad lógica del fraude, ya que, por un lado, es algo vergonzoso que repugna a las gentes y, por otro, porque solo siendo secretos pueden tener éxito. Claro está que a tal secreto faltaban los mismos tratadistas de la razón de Estado al publicar sus libros[48].

6. *Razón de Estado y Derecho*

La idea de la razón de Estado entraba en contradicción no solo con la moral ordinaria, sino también con el derecho general, contradicción tanto más grave cuanto que la teoría política del tiempo, dominada por una fuerte tendencia hacia la secularización, trata de encontrar en el derecho la base firme del Estado, de modo que, junto a la concepción teocéntrica del Estado de la Contrarreforma —que, en cierto modo, sucede a la concepción cristocéntrica de la Edad Media, puesto que las representaciones teopolíticas del barroco tienden a polarizarse más en el Creador glorioso y omnipotente Dios-padre, que en el sufriente Dios-

[47] Naudé, *ob. cit.*, p. 200.

[48] Del libro de Naudé, sin embargo, solo se imprimieron en su primera edición doce ejemplares «para un número limitado de gabinetes», como se dice en el prólogo de la edición holandesa de 1667.

hijo— se abre cada vez más amplio paso la concepción iuscéntrica del Estado, cuyas vanguardias acusaron ya su presencia en el siglo XIII y cuyo representante más caracterizado en la época de la Contrarreforma fue Bodino. Ya hemos visto *(supra,* p. 282) cómo Ammirato (1594) tiende a concebir la razón de Estado en términos jurídicos. Otros autores italianos de la última década del siglo XVI (Mancini, Toppi) tratan de neutralizar, o más bien de eliminar, la razón de Estado identificándola a una especie de derecho político *(ius principatus* o *ius status)* o, simplemente, sustituyéndola por él. En resumen, así como una dirección de la Contrarreforma tendía a disolver la *ratio status* en *ratio confessionis,* así estos juristas quieren transformar la *ratio status* en *ratio iuris,* completamente sometida a las leyes. Ello significaba desconocer que hay una dimensión estática y otra dinámica del Estado, una jurídica y otra política. Bonaventura expresó tan agudamente esta diferencia que merece la pena reproducir sus palabras: «cuando decimos razón de Estado no entendemos que esta 'razón' responda a esta otra: *ius,* sino que, según el común concepto con que hoy hablamos, a la voz *ratio* corresponde la griega *logos,* lo que es muy diferente», pues «la voz *nomos,* esto es, ley, tomada en este sentido, propiamente se refiere a cosa determinada que tiene como supuesto materia, objeto y reglas determinadas; pero la voz *logos,* esto es: *ratio,* significa cosa indeterminada, que no tiene materia ni objeto determinado; tal es, si no estamos engañados, la verdadera diferencia entre *ragione* y *legge»* [49].

Cabía, sin embargo, la posibilidad de integrar algunos aspectos de la razón de Estado en el derecho siempre que una y otro se interpenetraran mutuamente, es decir, siempre que el derecho admitiera en su seno el momento polémico, la *necessitas* y la excepción, y siempre que la razón de Estado, aun conservando libertad de actuación, dejara encerrarse dentro de un cuadro normativo. Este intento de inte-

[49] Bonaventura, *Della ragion di Stato,* 1623. Cit. por Mattei (1954), p. 376.

gración —destinado a tener un brillante porvenir, pues de él arranca la construcción jurídica del «estado de guerra», «ley marcial», «poderes de excepción», etc.— fue, ante todo, obra de los juristas alemanes y más concretamente del citado Clapmarius y de sus seguidores. Para nuestro objeto basta la referencia a Clapmarius, que distingue entre un *ius imperii,* fuente de todo poder y derecho, sometido a la ley y apropiado para gobernar en un Estado pacificado y tranquilo *(in pacata et tranquilla Respublica),* y el *ius dominationis* (o razón de Estado) apropiado para gobernar una república *violenta ac seditiosa,* sea por su ocupación reciente, sea porque lo indómito e insumiso de sus habitantes en un determinado momento hacen imposible el gobierno por la vía normal y por la ley ordinaria. El *ius dominationis* es, así, un derecho de necesidad y de excepción, un *ius exorbitante* consistente en excepciones, restricciones, dispensas, limitaciones del derecho común y derogatorias de la ley general o, dicho de modo más breve, «un supremo derecho o privilegio instituido para el bien público contra el derecho común y ordinario» o «para conservar y aumentar la república en caso de necesidad» [50]. La razón de Estado queda así encuadrada en el mundo del derecho como una facultad jurídica extraordinaria, inherente a la soberanía, para hacer frente a situaciones excepcionales y que, en razón de la utilidad pública o de la salvación de la república —de acuerdo al principio jurídico-político *salus populi suprema lex esto*— actúa contra el derecho común al tiempo que constituye su supuesto, ya que, para que exista un orden jurídico positivo, es preciso que exista el Estado y la existencia del Estado tiene su propia lógica. El *ius dominationis* está, sin embargo, sujeto a los derechos divinos y natural y a la recta razón; es equivalente, según Clapmarius y sus seguidores, a la *buona ragion di Stato,* pues, como hemos visto, pertenece a los derechos mayestáticos del soberano. Pero cuando rebasa los límites antedichos deja de ser un *ius* para

[50] Clapmarius, *ob. cit.*, IV, 2, 180 ss. Carl Schmitt, *Die Diktatur*. Berlín, 1964, p. 13 ss. Ed. española, Madrid, 1968.

convertirse en los *flagilia dominationis* o en la *cattiva ragion di Stato,* fuera de todo derecho.

Hay que señalar también el intento de institucionalizar la razón de Estado, es decir, de establecer un órgano específico encargado de tomar las medidas excepcionales y necesarias para la seguridad del Estado. Este problema se plantea, sobre todo, en los escritores partidarios de una concepción corporativa o republicana del Estado, pues en las monarquías absolutas es el propio rey quien ha de decidir sobre las medidas excepcionales. Así, Harrington (1611-1677) —para quien hay distintas razones de Estado, siendo la de la democracia impedir la concentración del poder y la lucha de clases sociales por la dominación— es partidario de un *dictatoriam power,* de una dictadura comisoria, inspirada en la romana para hacer frente con plenitud de poderes (incluyendo el fiscal y legislativo) al caso excepcional. Althusius, aparte de mantener permanentemente un sistema de espionaje y policía secreta (muy en el espíritu calvinista) es partidario de una institución permanente (los éforos) para la defensa de la constitución y capaz de tomar las medidas excepcionales [51].

Terminemos con una breve referencia a la sistematización de Naudé que distingue entre: *a)* Teoría o ciencia política en el sentido clásico y tradicional, o teoría general de la fundación y conservación de los Estados y de los Imperios, inaugurada por Platón y Aristóteles y «consistente en ciertas reglas aprobadas y aceptadas universalmente» [52]; *b)* Lo que los franceses llaman *maximes d'Etat* y los italianos *ragione di Stato,* o sea, aquello que deroga el derecho común en beneficio del interés público [53]; sus máximas, a diferencia de las normas de la teoría general de la política, no son legítimas por derecho de gentes, natural o positivo, sino

[51] Vid. C. J. Friedrich, *Die Staatsräson im Verfassungsstaat.* München, 1961, pp. 46 ss. y 73 ss.
[52] Naudé, *ob. cit.*, p. 105.
[53] *Ibid.,* p. 106 s.

por la consideración del interés público [54]; *c)* Los «golpes de Estado», es decir, «acciones osadas y extraordinarias que los príncipes están obligados a realizar en los negocios difíciles y desesperados, contra el derecho común, sin guardar siquiera ningún procedimiento ni formalidad de justicia, arriesgando el interés particular por el bien público» [55]. Se distinguen de las «máximas» en que los actos derivados de estas pueden ser razonados antes de ser ejecutados, mientras que en los golpes la realización precede a la explicación, la ejecución a la sentencia, son como el rayo que se ve antes de oir el trueno; las «máximas» pueden ser precedidas de la publicidad destinada a justificarlas, mientras que «la principal regla [de los golpes] es mantenerlos ocultos hasta el fin» [56]. La noche de San Bartolomé fue, en opinión de Naudé, un golpe de Estado muy bien preparado, aunque frustrado en su explotación.

IV. ALGUNAS CONSECUENCIAS DE LA TEORIA DE LA RAZON DE ESTADO

La literatura de la razón de Estado se extingue a finales del siglo XVII, tanto en Italia como en España y en Alemania, quizá, como dice Meinecke refiriéndose a este último país, «no porque hubiera desaparecido de la realidad, sino porque se había hecho natural, y el público culto interesado por la política se sentía atraído por las nuevas ideas del movimiento ilustrado» [57]. Merece la pena que intentemos ahora establecer un balance de las principales aportaciones de la idea y de la tratadística de la razón de Estado a la teoría y *praxis* de la política.

[54] Naudé, p. 112 s.
[55] *Ibid., loc. cit.* Richelieu afirmaba: *Iy y a des crimes oú il faut punir et puis informer.* Vid., *Lettres, instructions diplomatiques et papiers d'Etat,* edit. por Avenel. París, 1853, t. III, p. 176.
[56] *Ibid., ob. cit.,* p. 113.
[57] Meinecke, *ob. cit.*

1. *La objetivación del Estado*

Como consecuencia del descubrimiento de un *logos* político se abre vía a la idea de la objetivación del Estado y de la actividad política, idea aún no claramente formulada por Maquiavelo, para quien *lo stato* es todavía un mero aparato de poder, pero que ya está implícita en cuanto que, para tener éxito, es preciso actuar con arreglo a la lógica objetiva de las cosas, aunque esta pueda servir a fines irracionales. Pero más tarde, el desarrollo de la idea de la razón de Estado, ya depurada de sus desmesuras iniciales, conducirá a la racionalización de los fines estatales y al sometimiento del mismo príncipe no solo a las exigencias objetivas del Estado, sino también a los fines inmanentes de este, aunque el rey sea jurídicamente el único intérprete de tales exigencias y fines. Así, pues, la razón de Estado junto con la racionalización de la estructura estatal llevada a cabo por el orden jurídico legal, es decir, racionalmente formulado y con validez general (frente al mosaico abigarrado de derechos consuetudinarios hasta entonces vigentes) y por la gestión burocrática de las funciones públicas operando con arreglo a criterios funcionales, contribuyó fuertemente a la «objetivación del Estado», pudiendo afirmarse que tal burocratización es en una buena parte la actualización de la idea de la razón de Estado en el plano institucional. Ello acontece muy especialmente con la figura del «comisario» que, como ha observado Hintze, significa un nuevo tipo de servidor del Estado «en correspondencia con el espíritu de la razón de Estado absolutista» [58]. Se trata de un funcionario que, al revés del «oficial» —cuyas notas características son su carácter permanente y su vinculación a la ley— tiene, en principio, carácter transitorio, está destinado a actuar *selon l'occasion* y con arreglo no a preceptos legales sino a los términos de la «comisión» recibida del rey, que puede ser revocada en cualquier momento y que contiene las instrucciones o directi-

[58] Vid. Hintze, «Der Commisarius», en *Staat und Verfassung*, Göttingen, 1962, p. 273.

vas para la acción, de modo que el comisario se mueve por la pura razón política dimanante de la situación concreta de las cosas, sin estar inhibido por la «razón legal». Muchos cargos o magistraturas creados bajo la forma de comisariado se convirtieron en el transcurso del tiempo en cargos o magistraturas permanentes, lo que ya es expresivo de su influjo en la configuración de la administración del Estado a través de la conversión en normal y permanente de una institución originariamente excepcional y circunstancial. Pero, además, si el comisario representa originariamente un instrumento para actuar racionalmente frente a la realidad circunstancial de las cosas, el funcionario ordinario —que ejerce las funciones públicas dentro de competencias rigurosamente fijadas por la ley y el precedente— representa, por su parte, un instrumento para actuar frente a la situación normal de las cosas y, por tanto, significa una actualización de la razón de Estado normalizada, cuya sistematización se contiene en la ciencia y en la *praxis* de la Policía, tal como este concepto era entendido hasta los comienzos del siglo XIX. Desde el siglo XVI se forma el estamento profesional del funcionario, el *Beamtenstand,* que hace de la razón de Estado parte decisiva de su razón vital y cuyas capas superiores que, como en todo Estado burocráticamente organizado, participan de la decisión política, tienden a sentirse tan portadoras de la idea del Estado como el mismo rey e incluso están dispuestos a asumir prácticamente la defensa de los intereses del Estado frente a un rey incapaz, inexperimentado, inconstante o frívolo, pues la idea de la razón o de los intereses del Estado, de la actuación con arreglo a la lógica de este, corría tan naturalmente como la sangre por las venas en hombres como Richelieu, el conde-duque de Olivares, Kaunitz, Choiseul o Metternich, el último gran político en el que vive plenamente el *ethos* de la razón de Estado.

La llamada verdadera razón de Estado se fue diferenciando cada vez más de la «pasión de Estado» [59]. Se hizo fría,

[59] Sobre «razón» y «pasión» de Estado: Díez del Corral (L.), *De historia y política.* Madrid, 1956, p. 256 ss.

calculadora, con clara tendencia a expulsar de la política los factores irracionales como las emociones, los resentimientos o los «grandes ideales». Ello fue sociológicamente posible porque el manejo de los asuntos políticos estaba reducido a una minoría de personas ajenas a los impulsos de las masas y, cualquiera que fuera el país, originadas en los mismos estratos sociales. Resultado de la presencia de la mesurada razón de Estado en la vida política fue la llamada «política de gabinete» del Alto Absolutismo, política *sine ira et studio,* meticulosa, calculadora de los planes políticos, cuidadosa fijadora de los fines y evaluadora de los medios y que, tendiendo a ignorar todo factor cualitativo y emocional, dispone de los pequeños Estados e incluso de grandes naciones (como Polonia) para su anexión o reparto entre las grandes potencias si lo considera necesario para mantener el «equilibrio europeo», esa ordenación internacional basada en criterios puramente cuantitativos, mecánicos y abstractos y que ignora todo factor cualitativo y extraestatal como la nación, la unidad orgánica de un pueblo, etc., ante el principio de compensar «milla cuadrada por milla cuadrada», «alma por alma».

La misma guerra es también considerada, tanto en su oportunidad como en su modo de realización, con arreglo a la fría *ratio status.* Después de la terrible Guerra de los Treinta Años [60], las guerras, de un lado, dejan de ser existenciales para convertirse en agonales, es decir, son cuidadosamente calculadas, decididas y ejecutadas según reglas objetivas («guerras de gabinete») como medios para un objetivo definido; se llevan a cabo por el desgaste y la maniobra, pero sin empeñarse a fondo y sin tener como objetivo la aniquilación del enemigo: si no había posibilidad real de ganar la batalla, valía más no darla; si se daba, nunca resistir hasta el exterminio, y si se ganaba, nunca perseguir

[60] La Guerra de los Treinta Años (1618-1648) costó a Alemania el 40 por 100 de su población (10 millones de muertos en una población de 25 millones); la segunda guerra mundial, el 10 por 100 (siete millones sobre 70). Vid. Freund (M.), *Deutsche Geschichte.* Gütersloh, 1960, p. 172.

al enemigo hasta aniquilarlo, como más tarde sucedería a partir de las guerras existenciales iniciadas por la Revolución francesa y continuadas por el Imperio en las que la razón ha cedido ante la emoción política, en las que se trata más de guerras de pueblos que de guerras de Estados y en las que se persigue al enemigo hasta su aniquilamiento como ejército.

2. *La concepción ideológica de la religión*

Otra consecuencia del desarrollo dialéctico de la idea de la razón de Estado que, hasta donde yo sé, no ha sido expresamente reconocida, consistió en que, por primera vez en el mundo moderno [61], se descubre que lo tenido por ideas no son más que ideologías, dando a esta palabra su sentido restringido de unas afirmaciones ideales destinadas a encubrir intereses políticos o de otro orden [62]. Ello estaba en la lógica misma de la desvelación del *logos* político, ya que el principal velo que lo cubría era el religioso. Heidegger ha dicho que —precisamente porque algo se convierte en verdadero cuando ha sido desvelado— la verdad aparece como el resultado de una operación casi sacrílega. Y así sucedió, hasta en el sentido más común de la palabra, con el descubrimiento del *logos* político, pues con ello, la religión quedó simultáneamente no ya desvelada, sino para emplear un término más expresivo y muy usado en nuestra época, «desenmascarada». Pero, al mismo tiempo, se descubrió que las cosas, aun no siendo verdad o indiferentemente a su verdad, pueden fungir

[61] Decimos en el mundo moderno, porque ya San Agustín había mostrado el carácter ideológico de los dioses paganos como puras creaciones de los hombres al servicio de los intereses políticos. Y anteriormente Polibio había mostrado también la significación ideológica de la religión. En realidad, toda época de crisis, toda época realmente combativa, tiende a rebajar las ideas adversarias a unas ideologías encubridoras. «Los altares caídos —dice Jünger— están habitados por demonios.»

[62] Es decir, lo que Mannheim conoce con el nombre de concepción particular o restringida de ideología. Vid. Mannheim, *Ideología y Utopía*. Madrid, 1958, p. 122 ss.

en la vida política como si lo fueran, pues el vulgo no distingue lo verdadero de lo aparente y, entonces, se produce una transferencia de campos de la realidad: las ideas no son ya una realidad espiritual, sino que pasan a constituir una parte integrante de la realidad política. Junto a los medios violentos de integración política operan esos medios espirituales que integran a los hombres por la común participación en una supuesta verdad y que hacen que actúen espontáneamente con arreglo a sus principios y normas. El carácter ideológico de la religión, desde el punto de vista de la pura razón de Estado, se manifiesta: *a)* En su significación como fundamento sólido de los Estados, razón por la que todos los grandes fundadores políticos han introducido la religión *come cosa* —dice Maquiavelo— *al tutto necessaria a volere mantenere una civiltá,* lo poco que importa que sea verdadera o falsa se muestra en que tanto éxito tuvo Numa Pompilio, como Solón o Licurgo o como Moisés, ejemplos a los que Botero añade los del rey Ismael de Persia y el del «rey Cherif» de Marruecos. Campanella no duda en afirmar que *la religione vera o falsa sempre a vinto quando ha credito, perché lega gli animi onde dependono i corpi e le spade e le lingue, che sono instromenti d'imperio,* y cita a continuación los ejemplos de César, Ciro y Alejandro y, sobre todo, el de Mahoma que, aspirando a la Monarquía Universal, hizo una religión nueva que le sirviera de soporte, y, con plena conciencia de la dialéctica de las ideologías, añade *perché contro alla religione non ponno armi se non d'un'altra religione piú forte benché peggiore ma che gusti al volgo*[63]. La religión es, pues, con independencia de su verdad, un instrumento necesario de imperio. La religión sirve, además, para encubrir las empresas y los intereses políticos tanto hacia el interior como hacia el exterior: *servendosi sempre della religione* o *sotto mantello della religione,* Fernando el Católico —dice Maquiavelo— expulsó a los judíos, asaltó Africa, hizo la empresa de Italia y últimamente asaltó

[63] «Della Monarchia di Spagna» en *Opere di Tommanso Campanella.* Vol. I. Torino, 1854, p. 98.

Francia. Además, como hemos visto, la religión, según Botero, hace a los súbditos *coraggiosi nell'imprese, arditi ne'pericoli, larghi ne'bisogni, pronti in ogni necessitá della república.*

La transformación en *praxis* de la constatación teórica de que la religión sirve para encubrir los intereses políticos, tuvo lugar principalmente en Francia durante la época de Richelieu en la que sirve de argumento político contra la Monarquía Católica[64] conjugándose, así, contra España «la crítica de las armas» y «las armas de la crítica». España y el partido francés prohispánico son designados por esta propaganda como el *Catholicon,* y el *Conseil d'Espagne* (es decir, el Consejo de Estado) como el *Monstre* donde se originan las grandes maquinaciones. Los españoles, dice un panfleto de 1627 quieren «poner los asuntos del cielo al nivel de los de Madrid» y, en consecuencia, «todo lo que se haga en el Vaticano es un crimen si no está ratificado por El Escorial». El Monstruo y el *Catholicon* han inventado una «nueva teología» destinada a poner la religión al servicio de sus intereses políticos, teología llena de retorcido casuismo y cuya primera máxima —dice el *Monstre du Conseil d'Espagne démasqué* (1636)— es que «las ventajas de la religión son para los príncipes y los escrúpulos para los súbditos»; han convertido a la religión y a la caridad en pretextos para establecer la monarquía universal «teniendo siempre el interés de Dios y de la Iglesia en la boca y nunca en el corazón»; han enmascarado las guerras usurpadoras de Estados, a las que utilizan para encubrir sus apetitos desordenados, etc. Entre la enorme literatura panfletaria destaca la obra de Balzac: *Le Prince* (1660) en la que afirma que si los españoles usurpan un reino dicen que es para defenderlo de los enemigos de la Iglesia; si su avaricia le hace atravesar los mares e ir hasta el fin del mundo publican que lo hacen por el bien de las almas y la salvación de los infieles, pero lo cierto es que van a los países donde el sol

[64] Vid. el importante libro de E. Thuau, *Raison d'État et pensée politique a l'époque de Richelieu.* París, 1966, del que tomamos las referencias que siguen, p. 294 ss.

se hace oro, pero no hacia el Septentrión donde hay muchas almas a convertir, pero solo hielo y nieve a ganar. El «Monstruo» trata de racionalizar los títulos de su tiranía y el más empleado de ellos es el de la religión: ante el mundo se viste con los ropajes de Jesús y de la Cruz, pero en secreto se ríe de estas bellas razones y sigue las máximas maquiavelistas.

Pero, por su parte, los franceses no dudan en afirmar en términos generales el carácter ideológico de la religión y, por tanto, su significación como instrumento de dominación. Para limitarnos al ya citado Naudé recordemos que da una especie de recetario de cinco fórmulas «para sacar provecho de los espíritus prisioneros de la superstición» para «manejar bien la religión y servirse de ella como el medio más fácil para realizar [los príncipes o sus ministros] sus principales empresas» [65], pues la religión es «como una droga [el famoso opio de los pueblos] para mantener el crédito y la reputación» del teatro de los príncipes [66]; pues puede realizarse «bajo el pretexto de religión lo que ninguna otra razón podría hacer válido o legítimo» [67]. Dentro de la doctrina de la policía desarrollada en los países protestantes, Dithmar (1731) sostiene que el servicio de Dios es el mejor fundamento de una buena policía y que la religión cristiana no solo es la verdadera, sino también la religión más cómoda *(beqvemste Religio)* para mantener un Estado rectamente instituido. Según Möser (1713) es el soberanismo medio *(allersouveraineste Mittel)* del Estado y que complementa los defectos de las leyes [68]. Gottlobs de Justi (1756) entiende que «nada influye más sobre el bienestar de un Estado que la religión», razón por la cual, «aunque los sentimientos interiores no tienen nada de común con el objeto que se propone la república y, por tanto, no interesan al soberano» sí se debe impedir «que [las gentes]

[65] Naudé, *ob. cit.,* 202 s.
[66] *Ibid.,* 218.
[67] *Ibid.,* 215.
[68] Vid. K. Wolzendorff, *Der Polizeigedanke des modernen Staats.* Breslau, 1918.

se sirvan del manto de la religión para turbar el Estado y regular todo lo concerniente al culto exterior con relación a este objeto», lo que, aparte de ciertas medidas como la censura, impedir las disputas de los clérigos, etc., llega hasta regular los días de fiesta ya que «influyen mucho sobre el orden económico»[69].

* * *

Ya hemos visto anteriormente cómo la doctrina de los *Arcana imperii* es una patente muestra de la consideración y de la utilización de las fórmulas jurídico-políticas desde la perspectiva y los intereses ideológicos; pero fue sobre todo en la crítica de la religión, en tanto que cobertura de los intereses políticos, donde radica el origen de la adquisición de conciencia de la transformación de las ideas en ideologías y desde donde se extiende a otros campos, pues, como con razón ha dicho Marx, «la crítica de la religión es el supuesto de toda crítica» ya que «la religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico» y, por eso, «la crítica del cielo se transforma en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política», y si bien es verdad que «las armas de la crítica no pueden sustituir a la crítica de las armas» no es menos cierto que «también la teoría se convierte en poder material en cuanto prende en las masas»[70].

Como sabemos, la Contrarreforma reaccionó enérgicamente contra esta degradación de la religión a ideología, pero, como hemos visto también, no pudo menos de reconocer su valor no tanto como medio cuanto como supuesto para la consolidación de los Estados y el éxito de la empresa

[69] Jean-Henri Gottlobs de Justi, *Elemens Generaux de Police.* París, 1769, pp. 179, 180, 186.

[70] Marx, *Des historische Materialismus. Die Frühschriften.* Leipzig, 1932, t. I, pp. 263 ss. y 272.

política. El alto absolutismo, que sigue al período de la Contrarreforma, se caracteriza por la unidad de intereses entre la religión y el Estado, unidad que constituiría el supuesto para la crítica del orden absolutista por los filósofos radicales de la Ilustración, quienes reaccionan contra *les Chaines accablantes que les Tyrans et les Prêtes forgent partout aux nations* (Diderot). Ahora bien, justamente al hilo de la polémica contra la «alianza del trono y del altar», Helvetius y Holbach desarrollan su crítica de los «prejuicios» que, como ha demostrado Hans Barth [71], es la primera adquisición de conciencia (no, por cierto, con la plenitud y radicalización de Marx) del problema de las ideologías. Pero, a mi modo de ver, las ideas de Holbach y Helvetius son una consecuencia histórica de la ideologización y politización de la religión por parte de la razón de Estado y de la consiguiente literatura de «desenmascaramiento» desarrollada al hilo de dicha politización.

3. *El derecho político*

La idea de la razón de Estado ha influido también en la formación del moderno derecho político, como ya hemos tenido ocasión de ver en las páginas anteriores. Esta influencia fue resultado de un doble interés: por una parte, algunos tratadistas de la razón de Estado pretendieron ganar para esta el prestigio inherente al *ius;* por otra parte, los juristas sintieron la necesidad de legitimar, en la medida de lo posible por la vía de la legalización, la realidad de la razón de Estado como componente esencial del orden político. Consecuencia de este doble movimiento fue la contribución de la *ratio status* a la estructuración y sistematización del vago y abstracto «derecho público» recibido de la tradición romanística; y, en ocasiones, la postulación de un *ius status* análogo al futuro derecho político. Pero, sobre todo, el resultado más importante del encuentro de la razón de Estado

[71] Barth (H.), *Verdad e ideología.* México, 1951, p. 45 ss.

con el derecho público fue el reconocimiento de la «situación excepcional» como algo no ajeno, sino perteneciente a la realidad política y, por consiguiente, de la necesidad de ser regulada, en la medida de lo posible, por un derecho no huidizo frente a la realidad de las cosas, sino capaz de enfrentarse con ella.

En la elaboración de este derecho y, eventualmente, de las instituciones destinadas a servirlo intervinieron no solo los teóricos orientados hacia el absolutismo —principalmente en la literatura de los *arcana imperii*—, sino también los que postulaban principios más o menos democráticos, como Harrington y Althusius, a los que nos hemos referido anteriormente y a los que cabe añadir otros nombres de la historia del pensamiento político [72].

Para terminar, digamos unas palabras sobre el tema en el Estado democrático-liberal. Como es sabido, esta forma política concibe y ordena al Estado *sub ratione iuris* (Estado de Derecho), pero, a su vez, esta *ratio iuris* es postulada en función de su eficacia para garantizar unas libertades que constituyen la razón de dicho tipo de Estado. Bajo este supuesto, el área de la razón de Estado quedaría en principio excluida de la política interior para desplegarse únicamente en el campo de la política exterior y, aun así, bajo el marco, más o menos laxo, del Derecho Internacional, aunque, en la *praxis,* este pueda ser manipulado y se manipule efectivamente a favor de la supradicha razón de Estado. Pero, comoquiera que la vigencia de toda normatividad supone una cierta normalidad, queda todavía un campo para la *ratio status* en la política interior ante aquellas situaciones de necesidad en las que está en riesgo bien el modo de ser democrático liberal, bien la existencia misma del Estado, y en las que, por tanto se ha de volver a actuar con arreglo a la lógica de este, ya que, más allá de cualquier forma que pueda adoptar el Estado, más allá de cualquier límite que se pueda imponer a sí mismo, más allá de su modo específico de ser, la primera ley vital del Estado

[72] Vid. C. J. Friedrich, *ob. cit.,* p. 123 ss.

es existir como tal, es decir, constituir, para decirlo con palabras de Max Weber, esa instancia que dentro de un territorio asume con éxito el monopolio legítimo de la violencia. Pues la existencia es el supuesto previo de todo modo de ser y, a la larga, ninguna forma de Estado puede subsistir sin cumplir con ese supuesto fundamental de la *ratio status,* constituido por la asunción de la violencia legítima. Sin embargo, aun así, el Estado de Derecho ha tratado de acotar jurídicamente la esfera de actuación y los poderes que pueden emplearse en el caso excepcional, lo que soluciona, en general, con la supresión temporal de ciertos preceptos de la constitución —cuya vigencia, *hic et nunc,* impediría la normalidad institucional— a fin de salvar a la constitución como un todo. Dentro de este delimitado ámbito, la *ratio status* en el sentido clásico de la palabra, es decir, en el sentido de medidas excepcionales destinadas a la «seguridad del régimen» y a la «conservación del Estado» (para emplear los conceptos de Clapmarius) recobra sus fueros.

Todo esto pertenece, por así decirlo, al derecho constitucional clásico, ya que en la situación histórica en que este floreció, la amenaza al Estado y al régimen no tenía carácter permanente, sino excepcional. Pero, al menos para algunos países, esta amenaza ha dejado de ser excepcional para convertirse en permanente y, entonces, el Estado se ha visto obligado a tomar unas medidas también de carácter permanente e inspiradas en la *ratio status,* ya que, aunque tales medidas tengan forma jurídica, su contenido entra en colisión con la sustancia de la *ratio iuris* que preside al Estado liberal de Derecho. Prescindiendo de las reformas de los Códigos penales encaminadas a tipificar o a agravar ciertos delitos contra la seguridad del Estado o del orden democrático-liberal, dichas medidas pueden ordenarse, siguiendo a C. J. Friedrich [73] en cuatro grupos: *a)* Prohibición legal de los partidos totalitarios, método seguido en los Estados Uni-

[73] «Sobre el 'estado de excepción' en el sistema democrático-liberal». Vid. C. Schmitt, *Die Diktatur,* antes citado.

dos y Suiza; *b)* Prohibición, por decisión judicial y a iniciativa del Ejecutivo, de ciertos grupos y organizaciones subversivas a las que se declara ilegales, sistema de Alemania Occidental; *c)* Separación de elementos subversivos de determinados cargos en la administración pública y privada, separación que es controlada por un cierto órgano *(Conseil d'Etat* en Francia o el *President's Loyalty Board* en Estados Unidos), sistema seguido en Francia, Estados Unidos e Italia; *d)* Legislación prohibiendo, no tal o cual partido o grupo, sino métodos típicos de los partidos y grupos de orientación totalitaria, sistema seguido por la *Public Orden Act* inglesa de 1936.

Así, pues, si la razón de Estado no está ya en tensión con la razón de confesión, sí puede estarlo con la *ratio iuris* y con los principios que inspiran esta *ratio* en el Estado democrático libre donde la *ratio* axiológico-política entra frecuentemente en tensión con la *ratio* del Estado mismo.

Anexo

LAS CÁMARAS SECRETAS DEL ESTADO (UNA CRÍTICA POPULAR DE LOS SECRETOS, ARTIFICIOS O RAZONES DE ESTADO)

REPRODUCIMOS a continuación la parte principal de un pequeño folleto publicado en alemán, en 1678, bajo el título *Idolum Principum*[1]. Se trata de una especie de relato o, como dice el subtítulo, de «fábula no fabulosa» que en el estilo alegórico característico del siglo XVII intenta desenmascarar irónicamente —aunque para nuestro gusto actual de un modo un tanto ingenuo y simplón— la *praxis* de la razón de Estado y de los *arcana imperii* en los pequeños principados alemanes durante el período que sigue a la Guerra de los Treinta Años. Es de advertir que, por influencia de la obra de Chemnitz[2], las tendencias conservadoras de Alemania consideraban a la «razón de Estado» no solo como una guía para la acción política, sino como el sistema real y efectivo de gobierno; algo así como lo que en nuestro tiempo se quiere expresar en ciertos contextos con el vocablo *establishment;* además, en cada uno de tales principados se sometía a los súbditos a una fuerte presión tributaria, en buena parte impulsada por el deseo de man-

[1] El título completo es: *Idolum Principum, das ist: Der Regenten Abgott den Sie heutigs Tags anbetten, und Ratio Status genennet wird, in einer nicht fabelhafften Geschichts-weiss berschrieben.* El texto lo hemos tomado de su reimpresión en la obra de G. Freytag: *Bilder aus der deutschen Vergangenheit.* Viena, t. III, sin año.

[2] *De ratione status in imperio nostro romano-germanico.* 1940.

tener, forzando los límites de sus posibilidades, una corte de estilo francés.

El folleto empieza afirmando que «...así como la *ratio status* es actualmente no solo honrada, sino tenida por ley inderogable, así, por el contrario, pierden vigencia la verdad y la rectitud...» A continuación, imagina a un joven que pretende ocupar una vacante en el servicio del Estado. Hace el examen correspondiente contestando brillantemente a las preguntas con las respuestas convencionales (el príncipe es el servidor del bienestar público, responsable de que rijan el derecho y la justicia, orientado por la rectitud moral, etc., etc.). Es admitido como «consejero» y cae en gracia al príncipe, quien lo casa con la hija del vicecanciller. Una vez prestado el juramento de lealtad y absoluta reserva, el vicecanciller pide las llaves de las Cámaras del Estado e introduce en ellas a su yerno para instruirle diligentemente en los arcanos del Estado. El folleto describe las Cámaras secretas del modo siguiente:

> «En la primera Cámara del Estado cuelgan muchos mantos políticos de todos los colores, bellísimamente adornados por fuera, pero pésimamente forrados por dentro y, además, reforzados en parte con chapuceros remiendos de piel de lobo y de zorra. El yerno quedó maravillado ante aquello, pero el suegro le explicó: "Son los mantos políticos que se usan cuando hay que proponer a los súbditos una cosa sospechosa, a fin de convencerlos de que lo blanco es negro; entonces se hace necesario recubrir el asunto con el ropaje adecuado para que los súbditos estén bien dispuestos a otorgar contribuciones, tasas y otras prestaciones. El primero, bordado en oro, significa el bienestar de los súbditos; el segundo, desflecado, las exigencias del bien común; el tercero, rojo, el mantenimiento del servicio de Dios, el cual se utiliza cuando a alguien —a quien apenas haya por donde entrarle— se le quiere desterrar de su residencia, e incluso romperle la crisma bajo pretexto de falsas doctrinas; el cuarto sig-

nifica el celo de la fe; el quinto, la libertad de la patria; el sexto, el mantenimiento de los privilegios, etcétera." Por último colgaba aún uno viejísimo y muy raído, parecido a una bandera vieja o una gualdrapa, del que se extrañó mucho el risueño yerno. Pero su suegro le dijo: "El uso, e incluso el abuso diario, le han hecho perder la pelusa, pero significa la buena intención, y a menudo es buscado por los grandes señores de la Corte como el pan de cada día, pues al echárselo encima resulta que la imposición de cargas insoportables al país, su saqueo y zapa con gabelas de la cabeza a los pies, y hasta el quitarle el pan de la boca, acontecen con buena intención; si con tal vestidura encima se emprende una guerra innecesaria que someta al país y a sus habitantes a un baño de sangre, al asesinato, al incendio, tal sucede con buena intención. Siendo así, ¡quién puede afirmar que se ha obrado mal! Se arroja a gente inocente en la prisión, se la pone en el potro del tormento, se la acosa hasta la tenebrosa miseria, y todo ha ocurrido con buena intención, aunque luego su inocencia resulte tan clara como el agua. Se emite un juicio injusto basado en el odio, la pasión, el favoritismo, el obsequio, el soborno y la amistad, y se concluye que fue con buena intención. Últimamente se ha expandido tanto, que hasta la ayuda del diablo es invocada con buena intención. Si este u otro manto resultaran demasiado cortos para cubrir la desvergüenza, se le ponen encima dos, tres o más."

Esta habitación le pareció extrañísima al nuevo consejero, pero siguió a su señor suegro a otra Cámara. Allí encontró toda clase de máscaras políticas, con unos colores y unas líneas tan artísticamente elaboradas que parecían verdaderos rostros humanos. "Cuando los mantos —dijo el canciller— no bastan para la consecución del objetivo planteado, hay que cambiárselos, pero si se aparece sucesivamente ante los estamentos, súbditos, e incluso ante los potentados veci-

nos, con unos y otros ropajes, acaban finalmente por reconocerlos: 'Es la vieja canción. Ya sabemos lo que busca: obtener dinero. ¿De dónde vamos a volver a sacarlo? En todo caso, desearíamos saber en qué se van a utilizar tan cuantiosos tributos.' Las máscaras sirven para anticiparse a tales enojos. Una significa el juramento, otra la detracción, la tercera el fraude. Engañan tanto a la gente buena como a la mala, y son más eficaces que todos los argumentos de la retórica. Pero, sobre todo, la pieza capital de la elocuencia cortesana es el juramento, pues un hombre honorable piensa siempre que los otros son tan bien intencionados como él, y da más valor al juramento y al crédito que a todos los bienes temporales; el granuja, por su parte, tiene también que otorgar crédito al juramento para no hacerse, él mismo, sospechoso de no mantener ni el juramento ni la obligación contraída. Inutilizados ambos, ya puede venir la carga sobre los súbditos, aligerándoles en mil guldas o más, según su patrimonio."

En la tercera Cámara cuelgan por todas partes tijeras y bacías de latón dorado; las repisas están ocupadas por ventosas y esponjas; en la mesa y las ventanas hay muchas vasijas con lejía cáustica, atenazadores de piernas, vomitivos y pinzas. El joven consejero se hizo cruces al ver estos instrumentos de barbero-sangrador en una corte principesca, puesto que para muchos artesanos los barberos, molineros y trompetas no son dignos de ser admitidos como compañeros gremiales. El anciano expresó: "No es tan despreciable como se piensa: es la infalible artesanía de la razón de Estado, y rinde más que la pluma y la tinta; es tan necesaria que, a la larga, ningún príncipe puede afirmar sin ella la dignidad de su Estado y de su reputación, y su uso es tan común que también la practican con gran maestría los nobles sobre sus campesinos, de donde viene el dicho: 'si un noble sangra las venas de sus campesinos, también él está podrido'. ¿Qué utilidad obtiene el príncipe de su país y de su

gente si no les esquila las lanas de las rentas correspondientes, si mediante la sangría no les saca las contribuciones y si no refriega las cabezas insumisas con la lejía cáustica de las duras penas? Incluso los potentados se rapan, roen y sangran entre sí. Así, durante la última guerra, el generalato ha sacado, ora a las ciudades imperiales, ora a los cabildos, muchos miles de onzas de la mejor sangre, y el Imperio romano fue desollado tan duramente por las coronas extranjeras como si lo hubieran rapado los oficiales barberos nativos que solo saben hacerlo con lejía muy caliente. En efecto, muchos han sostenido las bacías a los extranjeros hasta tal punto que estos se valieron de caballeros de bajo rango para esquilar a otros príncipes, pues lo que el príncipe no quiere hacer por sí mismo lo ejecutan sus consejeros, maestres fiscales y otros funcionarios a los que emplea como esponjas; cuando han absorbido un cargo, una ciudad o una aldea, y están tan hinchados que quisieran reventar, entonces viene el príncipe y le da a cada uno de ellos tal estrujón que tienen que soltarlo todo y quedarse tan vacíos como una piel de serpiente."

El joven consejero oía silenciosamente. Luego pasaron a la cuarta Cámara. Allí había muchos cajoncitos con anteojos políticos de distinta especie. Algunos hacen ver las cosas diez veces mayores de lo que son al que se los pone, de manera que una mosca parece un elefante, un hilo una soga, un cuarto una onza de oro. Si el príncipe obsequia a alguien con un par de leños, es como si le hiciera remisión de la contribución; si le permite presentarse ante él vestido de terciopelo y seda, lo estima como si le hubiera regalado 100 ducados. Al infeliz cortesano se le altera la vista de tal modo, que la gracia más insignificante, como que el príncipe le apoye la mano en el hombro o le dirija una mirada, la estima como si recibiera una renta de 500 guldas. Además, el príncipe, en su clarísimo entendimiento, ha encontrado una utilidad

especial en estos anteojos. Cuando encuentra que los estamentos no están bien dispuestos a contribuir, extiende el rumor de que ya tenemos al enemigo ante nuestras narices, de modo que se necesitan urgentemente tanto y cuanto en provisiones, dinero y tropas, a fin de enfrentar al terrible enemigo antes de que sus fauces lo devoren todo. Mediante tales exageraciones, la gente está dispuesta a dar todo lo que puede. Tan pronto como los peces están atrapados, Dios envía una alta personalidad con cuya intervención se alcanza la paz, y entonces se aplican dichas contribuciones a otras necesidades. Otra clase de anteojos tiene, por el contrario, la propiedad de que, mirando por ellos, una montaña no parece mayor que una avellana o una judía; se les ponen a las ciudades y países limítrofes cuando el príncipe construye castillos y fortalezas delante de sus narices, para hacerles ver que se trata de residencias o de parques de recreo, de puestos aduaneros o de pabellones de caza. La tercera especie de anteojos, mediante la cual lo blanco luce como negro, y lo negro blanco como la nieve, son utilizados siempre que a una cosa mala hay que darle la apariencia de buena; sirven también para casos tales como casar a suripantas como si fueran vírgenes, por haber servido a las damas principescas haciendo la cama a los señores, y rizado sus cabellos."

Después el canciller alcanzó una cajita que contenía polvo pardo y explicó a su yerno de qué se trataba: "Es una arenilla o polvo oftálmico —dijo el viejo—, que los gobernantes arrojan a los ojos de sus súbditos; se trata de uno de los artificios más notables para tener tranquila a la plebe, a fin de que cuando se alzan dentro de ella cabezas inquietas que, mediante ciertas doctrinas políticas, abren los ojos a los súbditos para que inquieran las intimidades del gobierno, vean en el corazón del príncipe, promuevan conjuraciones y conspiren con mirada de lince, parezca, entonces, que la rebelión y la guerra están verda-

deramente a nuestras puertas." Había, además, un barrilito que contenía guisantes cortesanos. El viejo contó que era uno de los medios más insidiosos de la corte, del que, si bien los regentes no se servían, en cambio sí sus desleales cortesanos. "¿Cómo así?", preguntó el hijo. "Me apena tener que explicártelo, pues temo que si te lo enseño pudieras probar el arte conmigo mismo, ya que donde hay provecho se le retuerce la nariz al propio padre. Los guisantes se esparcen de vez en cuando en la Sala de los Consejos y en la Cancillería, y sobre las escaleras, para que aquellos a los que no hay por dónde atacar resbalen, caigan y se desnuquen, especialmente esos que creen que en todas partes se puede entrar con el pie de la buena intención y la conciencia limpia."»

A continuación el vicecanciller expresa que los príncipes no sabrían, en general, de estas mañas, si no tuvieran consejeros maquiavélicos que se las dieran a conocer, a fin de obtener beneficios en su carrera, de donde resulta que la «razón de Estado» política se transforma en «razón de Estado de las personas particulares». Explica a su yerno los trucos adecuados para mantenerse en el cargo, hacerse el imprescindible, cerrar la vía a los demás, no comprometerse en firme con ningún partido, despreciar pequeñeces tales como explotar a los campesinos, para ocuparse más bien de lo que se puede obtener de las grandes asambleas como la Dieta del Imperio, de los Países y de los Príncipes —pues «mientras mayor es el estanque tanto mayor es la pesca»— de la concesión de cartas de nobleza y de monopolios económicos y, en general, del tráfico de influencias, de tal manera que, dentro del principado del príncipe, pueda uno labrarse el suyo propio.

El buen y el mal gobierno

Las ideas y la intencionalidad política en un fresco de Ambrogio Lorenzetti

I. INTRODUCCION

DURANTE la Baja Edad Media comenzó a desarrollarse en Italia una pintura mural con fines didáctico-políticos, en buena parte perdida, pero de la que se conservan algunos testimonios. Entre ellos ocupa quizá el lugar más destacado una obra de Ambrogio Lorenzetti, ejecutada entre 1338 y 1339, que ocupa tres grandes paredes de una amplísima sala del *Palazzo Publico* de Siena. La pintura tiene como tema la idea y los efectos del «buen y el mal gobierno», y ha sido considerada como una verdadera Suma del arte de gobernar (Rowley) y como una manifestación pictórica única de la política comunal durante el siglo XIV (Rubinstein) que traduce en el plano figurativo una materia doctrinal y simbólica compleja (Carli). En todo caso, se trata de un ejemplo de primer orden de la función del arte como medio de concreción y comunicación de ideas difusas y mantenidas por las minorías políticas cultas del tiempo, muy principalmente en lo que respecta a la constitución política de las ciudades, a la secularización e intelectualización de la política, a la concepción iuscéntrica de esta y a la idea de la *iustitia mediatrix*.

La identificación de lo significado por cada una de las

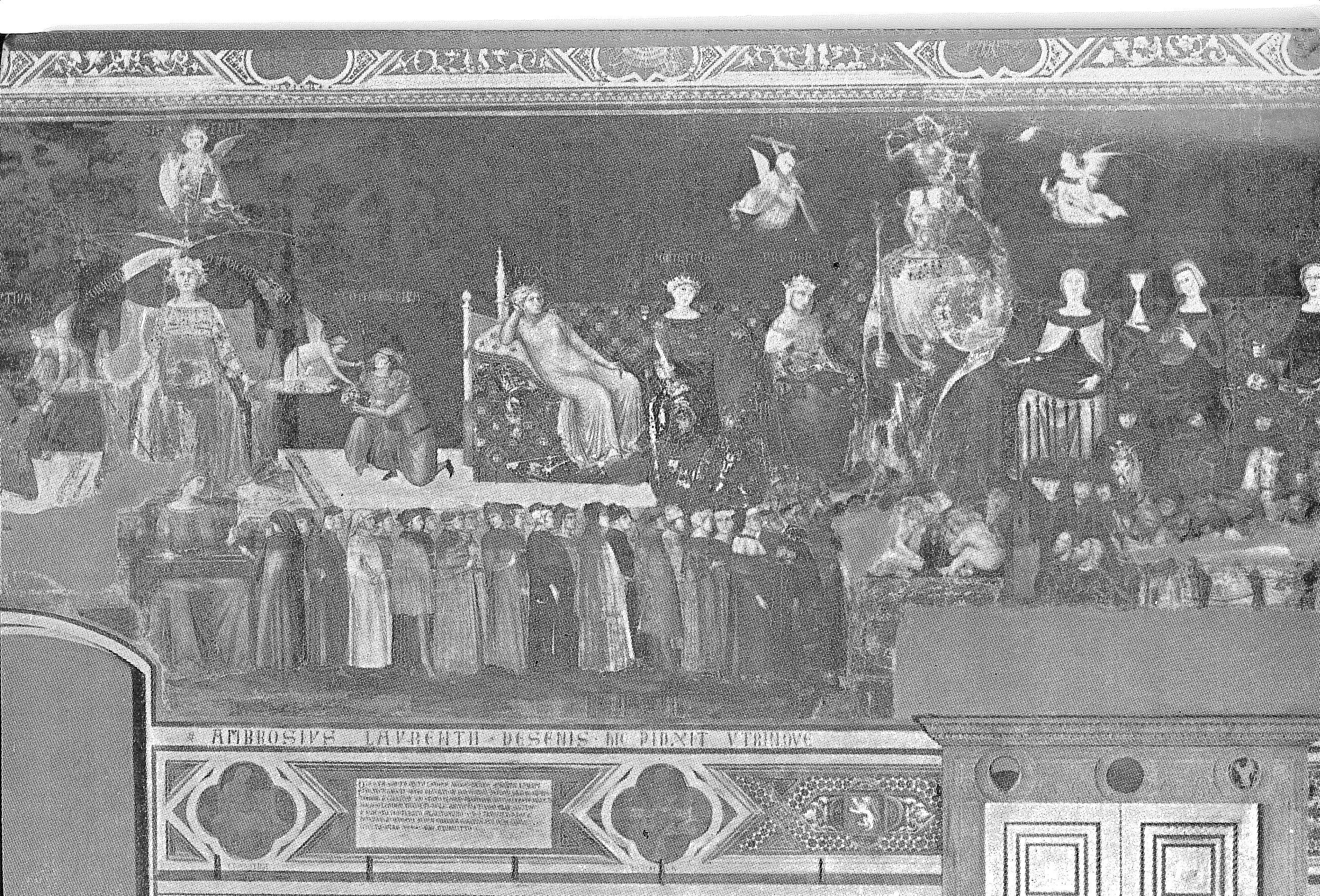
figuras de intención simbólica o alegórica —es decir, lo que Panofsky llama análisis iconográfico— no ofrece inicialmente grandes dificultades, ya que el significado de cada una de ellas es aclarado por un rótulo. Además, cada uno de los temas capitales de la composición es ilustrado por unos versos orientados a mostrar sus ideas inspiradoras. Más complicada es, naturalmente, la interpretación iconológica destinada a captar el significado esencial de la pintura desde el punto de vista político. Aparte de su división temática en buen y mal gobierno, la obra contiene una parte estrictamente alegórica, compuesta de personificaciones de ideas y conceptos, junto a una parte descriptiva de los efectos de ambos tipos de gobierno.

No obstante de que las tesis ideológicas desarrolladas en la composición sean expresión de las ideas genéricas del tiempo, las cuales, como veremos, tenían tras de sí una rica tradición, es evidente que hubieron de ser sistematizadas por alguien dotado de una sólida formación cultural. Aunque Lorenzetti era inclinado a la filosofía, se ha pensado, más bien, que el programa pictórico le fuera inspirado por alguien con buena formación jurídica y filosófica, quizá por un Graziolo de Bambaglioni, canciller de Bolonia, que escribió un tratado sobre las virtudes morales (Rubinstein).

II. EL BUEN GOBIERNO

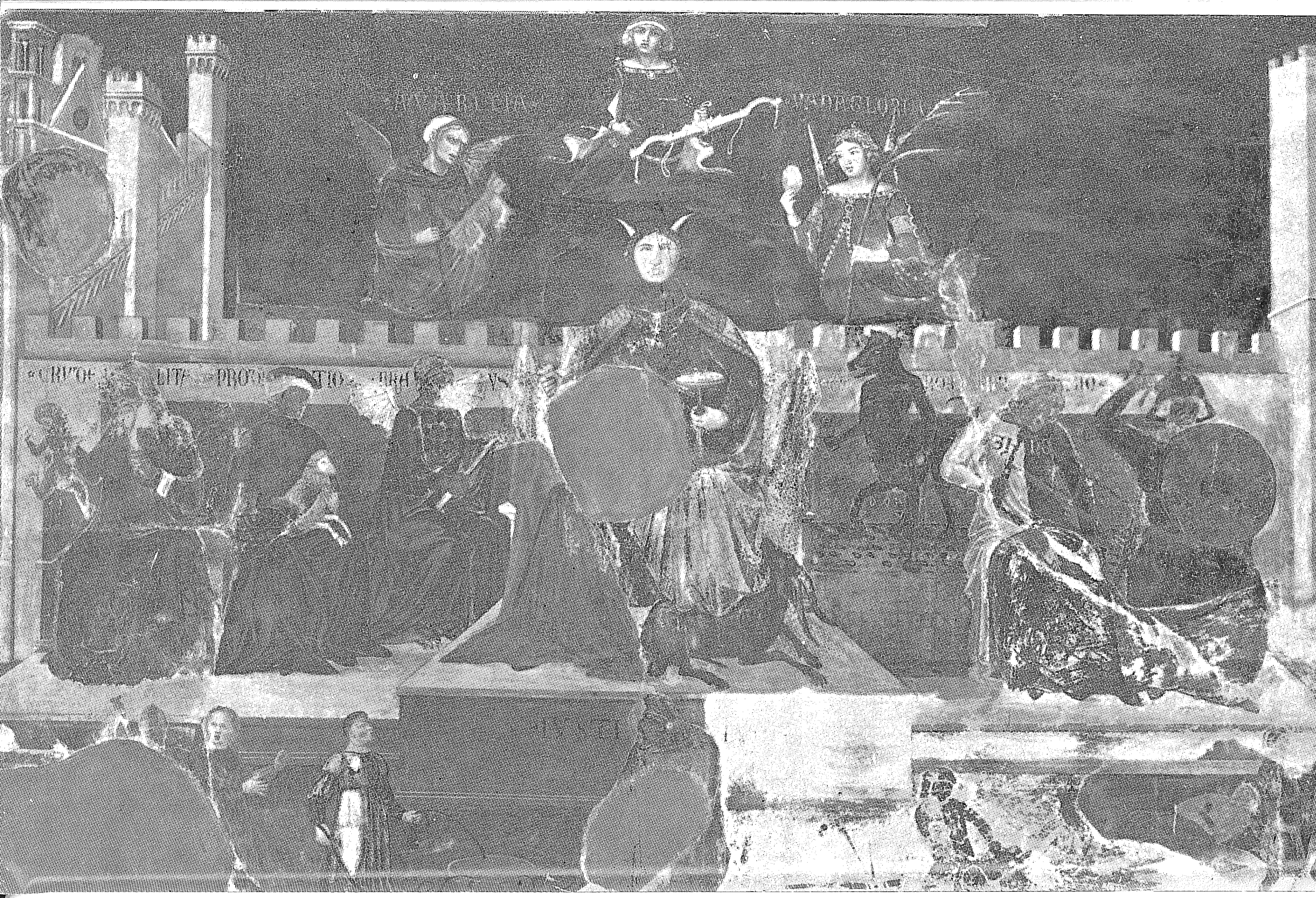
1. *La alegoría*

La figura 24 representa la alegoría del Buen Gobierno, dividida en dos partes de tamaño desigual: una, a la izquierda centrada en torno a una mujer; la otra, a la derecha, en torno a un anciano. Comenzando por la izquierda del observador, vemos arriba una figura alada que sostiene un libro en una mano y el vértice de una balanza en la otra. Se trata de la Sabiduría, en la que se origina el gobierno


AMBROSIVS LAVRENTII DESENIS HIC PINXIT VTRINQ


DILIGITE
CONCORDIA

Figs, 24, 25, 26, 27 y 28



justo. En la tradición judeo-cristiana la sabiduría era considerada, bien fuera como emanación de la divinidad y creada antes de toda cosa *(prior omnium creata est sapientia,* Ecles. I; en sentido análogo Prov. 22 y otros lugares), o identificada con la divinidad, como se muestra en el Evangelio de San Juan. La preeminencia misma de la Iglesia se fundaba en su carácter de receptora y custodia de la sabiduría divina. Desde el punto de vista político siempre había sido tenida como condición del buen gobernante: apenas es necesario recordar el pensamiento político de Platón resumido en su afirmación de que el mundo no estará bien gobernado hasta que los filósofos sean reyes o los reyes filósofos, ni tampoco la decisiva importancia que ocupa la razón en la teoría política de Aristóteles, o la prudencia en las ideas políticas de Roma [1]. En los formularios de coronación de la Alta Edad Media se impetra de la divinidad que a través del rito y de la recepción de los símbolos confiera al nuevo rey los dones del espíritu y de la sabiduría. Junto a esta perspectiva mítico-simbólica, la Edad Media desarrolla, además, el género didáctico-político de los «Espejos de Príncipes» destinados a formar a estos en los principios de la sabiduría política mediante el método de conocimiento arquetípico, para el cual las virtudes no son asequibles a través del conocimiento de ideas puras o de conceptos abstractos, sino mediante modelos constituidos por figuras históricas o legendarias o por una mezcla de ambas, en las que se personifican, condensan o encarnan las virtudes. Una perspectiva más racionalizada se muestra en el desarrollo del tema por la filosofía escolástica y por los juristas. La sabiduría, según Santo Tomás, es la primera de las virtudes intelectuales, así como la justicia es la primera de las virtudes morales, y a través de aquella se hace asequible el conocimiento del derecho o de la razón naturales sobre los que deben fundarse el derecho positivo y las directrices de la acción política: *quod habenti potesta-*

[1] A los solos efectos de este trabajo, sabiduría, razón, prudencia, pueden considerarse como conceptos análogos, tal como eran usados iconográficamente.

tem terrenam necessaria sit sapientia. Pues la sabiduría, según un tratadista de mediados del siglo XIII conocido por el Pseudo Tomás, en tanto que *discretio inter bonum et malum,* es el supuesto de la acción política, ya que sin ella no puede haber más que *confusio et inordinatio et nulla securitas.* En cuanto a los juristas, Bartolo había dicho: *magnus est Caesar, sed maior est ratio,* y ya hemos visto en otras páginas la consideración de esta como madre o supuesto de la justicia y del derecho, y también el creciente intelectualismo que preside la vida jurídica orientada hacia la modernidad; asimismo, en el Templo de la Justicia (vid. *supra,* pp. 233 y ss.) la *ratio,* al igual que aquí la sabiduría, está sobre la cabeza de la justicia. Así, pues, la sabiduría como madre u origen de la justicia en la que, a su vez, se fundamentan los reinos, es un tema permanente de la tradición política occidental, si bien sujeto a las matizaciones y mutaciones de significado y orientación inherentes a la realidad histórica. Dentro de este proceso, la pintura de Lorenzetti testimonia un giro hacia la secularización, pues, de acuerdo con sus atributos, la figura no representa iconográficamente a la sabiduría divina, sino a la sabiduría sin más. En este sentido significa quizá un paso dentro de la tendencia destinada a culminar en el Renacimiento y que, uniendo la tradición pagana con la cristiana, considera a la *sophia* como nacida de la cabeza de Júpiter, o como una entidad esotérica sustentada sobre sí misma. En todo caso, es digno de señalarse que en la composición de Lorenzetti está colocada en el mismo nivel superior de las virtudes teologales que se ven a la derecha.

La mano derecha de la Sabiduría no sujeta, como es normal en sus representaciones iconográficas, una lámpara encendida, sino —de acuerdo con su significación funcional en el conjunto de la composición— la Balanza de la Justicia. Desde el siglo XIII se había insistido —probablemente como transferencia al campo jurídico de representaciones hasta entonces referidas a la Virgen— en la idea de la Justicia como mediadora *(iustitia mediatrix)* entre Dios y los hombres. La pintura de Lorenzetti comunica esta misma idea,

pero con una clara tendencia hacia la secularización, en cuanto Dios es sustituido por la Sabiduría. En este sentido es digno de señalarse que el fresco de la Justicia de Giotto en la *Capella degli Scrovegni,* la Balanza es sostenida por la mano invisible de la divinidad, mientras que aquí lo es por la mano visible de la Sabiduría.

La Justicia (figs. 24 y 25) está representada por una doncella encuadrada por los platillos de la balanza, sedente en un trono, con una mirada impersonal ligeramente dirigida hacia lo alto como buscando inspiración en la Sabiduría y mostrando la pureza de sus tensas manos en las palmas abiertas. Inspirada, sin duda, en las representaciones de la Virgen —en torno a su cabeza se lee: *Diligite iustitiam qui iudicatis terram,* al igual que en el niño Jesús de la *Maestá,* una virgen pintada para el mismo palacio de Siena por Simone Martini hacia 1315 [2]— la dulzura, sin embargo, está ausente de su rostro, y sí, en cambio, presentes una cierta melancolía y firmeza, mostrando, de acuerdo con las reglas iconográficas de la época un *aspectus vehemente et formidabilis.* Junto a cada uno de los platillos de la balanza se ve un ángel: uno de ellos decapita a una persona mientras corona a otra, significando la justicia distributiva; el otro, da a una persona una espada y a otra un cofre, significando la justicia conmutativa. Este contenido de las dos especies de justicia no parece corresponderse con el tradicional de Aristóteles y

[2] La Virgen había sido considerada como la señora o regente de Siena, y en este sentido el cuadro de Simone Martini tiene un significado «político», pues por su colocación se dirige a los consejeros de Siena y, aparte de las palabras en torno al Niño, va ilustrado por unos versos en los que se pone en boca de la Virgen que los buenos criterios o intenciones le son tan agradables como las flores angélicas, las rosas y las lilas del prado celeste, pero que ve que las gentes orgullosas de su estado las desprecian y traicionan a su tierra o reino. *(Li angelichi fiorecti, rose e gigli / Onde s'adorna lo celeste prato / Non me dilettan piú ch'e buon consigli / Ma talor reggio chi per propio stato / Disprezame e la mia terra inganna...)* y que si los poderosos oprimen a los débiles, las plegarias no valdrán para ellos ni para los que traicionan su tierra *(ma se i potenti a debili fien molesti / Le vostre orazion no son per questi / Ne per qualunque la mia terra inganni).* Vid. Carli, pp. 75 y s.

Santo Tomás, para los cuales la justicia distributiva se refiere al reparto de honores y de bienes de la comunidad a sus miembros en función de los méritos de cada cual, mientras que la justicia conmutativa se refiere a las relaciones de los individuos entre sí. En cambio aquí, de un lado, ambas especies de justicia parecen referirse a la relación del todo con los individuos, como lo autoriza a pensar, no solo la composición, sino también el texto que rodea a la cabeza de la Justicia, dirigido a los que juzgan en la tierra; de otro lado, ni Aristóteles ni Santo Tomás han incluido la jurisdicción punitiva dentro de la justicia distributiva. En este sentido la composición parece más bien estar de acuerdo con la idea de la justicia representada por Federico II y los juristas, para los cuales el gobernante tiene el monopolio de la administración de justicia, a lo que se añade que los crímenes son violaciones de toda especie de justicia. La pintura de Lorenzetti puede quizá haberse inspirado —como sugiere Rubinstein— en este texto de la versión italiana (1283) del «Regimiento de Príncipes» de Egidio Romano: *E così come ellino* [los gobernantes] *debbono dare ei beni e gli onori ai buoni, così debbono dare pene e i mali ai malvagli.*

Dentro del mundo de las ideas medievales, de la justicia deriva la verdadera paz, es decir, la concordia, representada en la composición de Lorenzetti por una moza de aspecto sereno, con rostro menos impresionante que el de la Justicia y con gesto quizá un poco aburrido, cuya mano derecha se apoya en una garlopa, mientras la izquierda junta dos cuerdas que vienen de los platillos de la balanza, es decir, de la justicia distributiva y de la justicia conmutativa, las cuales, a partir de su mano, quedan trenzadas en una sola cuerda. La garlopa lima las asperezas o, según otra interpretación, a mi juicio no convincente, iguala a todos los ciudadanos. La cuerda pasa de su mano izquierda a las veinticuatro figuras del plano inferior: exactamente veinticuatro, cifra que permite suponer, con fundamento, que se quiere representar al Consejo de los Veinticuatro que había sido el órgano gobernante de la ciudad, si bien en el tiempo

en que Lorenzetti realizó su obra había sido sustituido por el Consejo de los Nueve. Pero este es en realidad un asunto insignificante para el sentido esencial de la imagen, aunque no quizá para su función ideológica en un momento dado de la historia de Siena: lo importante es que las cuerdas, ya trenzadas en una sola, pasan a las manos de las figuras del plano inferior, es decir, de los Veinticuatro y, en un sentido menos formalista, de los ciudadanos, quienes son, en consecuencia, *con-cordi,* ya que en la lengua de la época había una asociación entre la concordia derivada de *cor* (corazón) y la concordia derivada de los instrumentos musicales y expresada en la armonía, de modo que la cuerda, el tirar conjuntamente de una cuerda, o el estar enlazados por la misma cuerda, eran símbolos de concordia y unidad civil. Desde las manos de los Veinticuatro la cuerda asciende hasta la mano derecha del Anciano que constituye el centro de la parte derecha de la composición.

En el nivel superior de la parte derecha de la pintura (fig. 24) se ve a las tres virtudes teologales en torno a la cabeza de un Anciano cuyo cuerpo ocupa el plano inferior. Tal composición recuerda la de algunas pinturas medievales en las que la cabeza del emperador o rey se aloja en el espacio celeste, mientras que el resto de su curpo se asienta en el espacio terrestre. Aquí, sin embargo, es más correcto decir que la cabeza está en un plano trascendente. La virtud que ocupa el lugar central, encima de la cabeza del Anciano, es la Caridad, o sea, la más alta de las virtudes cristianas y que desde el siglo XIII es objeto de un proceso de politización que da origen al concepto de *caritas publica:* según Tolomeo de Lucca el amor a la patria arranca de la raíz de la caridad, ya que esta antepone el bien público al bien privado, de donde deduce que, siendo la caridad la primera de las virtudes morales, el amor a la patria es la más alta de las virtudes políticas; en opinión de Baldo y otros, quien muere por la patria muere por la caridad (pública), pues imitando a Cristo sacrifica su vida por sus hermanos. Dados estos supuestos, así como la significación del Anciano y de las figuras que están a sus pies, tema sobre el que volveremos

más adelante, es admisible la tesis de Kantorowicz de que la caridad está referida aquí al *amor patriae* y, por tanto —puede añadirse— al bien común. En el siguiente nivel, rodeando al Anciano y sentadas en un estrado bien visible que las separa del resto, encontramos, además de las cuatro virtudes cardinales, a la Paz y a la Magnanimidad, conjunto de seis virtudes con el que posiblemente se quiere expresar a las virtudes políticas que, en nuestra imagen aparecen encuadradas por la Paz y la Justicia o, dicho de otro modo, por los dos supuestos capitales del orden político. Hemos de añadir que la Paz, si bien está situada a un extremo de la serie de virtudes que rodean al Anciano, aparece un tanto separada de las demás, como realzando su importancia. A ello se añade que constituye el centro geométrico del conjunto de la composición, y que su cabeza es el vértice de un triángulo cuya base está formada por los ciudadanos de la comuna, posiciones centrales que se corresponden con el texto del poema escrito en la parte inferior del mural, según el cual este quiere representar un orden *senza guerra* (vid. *infra*). Sorprende en el conjunto de la composición, la presencia de dos figuras que representen la Justicia. Quizá la clave de tal dualidad esté en que la figura de la izquierda representa a la Justicia como idea abstracta de la que el derecho es la expresión concreta *(Iustitia est prius quam ius, sicut abstractio vel abstractum ante concretum,* fue creada desde la eternidad, antes que el mundo, por lo que es *constant et perpetuam,* decían los juristas), mientras que la figura central representaría a la Justicia como virtud o hábito mental que debe regir las acciones y relaciones de los hombres.

El Anciano, sentado en el trono central del estrado y rodeado de las virtudes políticas, tiene en torno a su cabeza las letras (apenas perceptibles en la fotografía): C.S.C.C.V. que han sido interpretadas como *Comune Senarum Cum Civilibus Virtutibus,* o bien, en el supuesto, al parecer verosímil, de que haya sido añadida la tercera letra, como *Comune Senarum Civitas Virginis.* Sus ropajes muestran los colores distintivos de la ciudad. A sus pies, y separando

los espacios de derecha e izquierda, es decir, estableciendo una división vertical sobre los planos horizontales, encontramos a dos niños cuidados por una loba: son los fundadores míticos de Siena: Ascius y Senius, hijos de Remo que huyeron de Roma ante la crueldad de su tío. El Anciano sujeta en la mano izquierda un escudo en el que está grabado el sello de la ciudad (no perceptible en la fotografía) mientras que en su mano derecha se unen el cetro y el cabo de la cuerda que, descendiendo de las justicias conmutativa y distributiva, y ya trenzada por la Concordia, ha guiado a los ciudadanos. Tanto la inscripción que rodea la cabeza del Anciano, como los colores dominantes en los ropajes, el sello de la ciudad que funge de escudo y los gemelos a sus pies, hacen patente que simboliza el gobierno de la Comuna de Siena, rodeado de las virtudes políticas y asentado sobre los fundadores, pues para el pensamiento mítico el acto fundacional no solo funda, sino que permanentemente fundamenta. Así, pues, el Anciano personifica el gobierno impersonal de la ciudad, es decir, la corporación o Comuna de Siena. Además, es posible que esta simbolización del gobierno impersonal de la ciudad por la persona figurada del Anciano esté en relación con la transferencia de la idea de «cuerpo místico» del campo eclesiástico al político. La Iglesia, en efecto, era concebida como un solo cuerpo místico cuya cabeza es Cristo (*unum corpus mysticum cuius caput Christus,* según la definitiva formulación de Bonifacio VIII). Desde mediados del siglo XIII el concepto es transferido al campo político en forma de *corpus mysticum reipublicae* o cuerpo místico «civil» o «político» cuya cabeza es el príncipe, doctrina que ya aparece claramente formulada por Lucas de Penna. De acuerdo con estos supuestos, el Anciano puede quizá significar también la cabeza ideal del cuerpo místico de la Comuna cuyos miembros son los ciudadanos (de los que ya hemos hablado), así como los soldados y los señores territoriales que aparecen en el plano inferior, a los que nos referiremos después. La unión en su mano derecha del cetro y de la cuerda que por mediación de la Concordia le vincula con la Justicia, así

como el hecho de estar rodeado por las virtudes, permitirían por sí solos establecer la hipótesis de que el Anciano une, a las anteriores significaciones, la de representar el bien común, hipótesis que, por lo demás, no es necesario demostrar, ya que los versos escritos bajo la composición lo explican así (vid. *infra*). Como se sabe, desde el siglo XIII el bien común constituía uno de los conceptos políticos dominantes. Pero, además, tenía una especial significación ideológica para las ciudades italianas de gobierno comunal en una época en que la mayoría de ellas estaba bajo el régimen despótico de la *signoria*. A la tesis de que únicamente el gobierno unipersonal y tiránico podía conservar la paz, la seguridad y el bienestar, oponían la de que solo el gobierno libre orientado por el bien común podía asegurar, en realidad, tales bienes, mientras que su abandono no traía más que la discordia, la guerra y la ruina. Justamente hacia 1330 un dominico florentino, Remigio de Girolani, había escrito en italiano un tratado *De Boni Comuni* que, vinculando la idea del bien común con la del amor a la patria, sostenía que la primacía del bien privado sobre el común era la causa del lamentable estado político de Italia, y que, por tanto, la salvación radicaba en hacer del bien común el principio básico del gobierno y, más concretamente, que el gobernante había de ser el bien común. Así, pues, la *persona ficta* del Anciano puede ser considerada como la cabeza ideal del cuerpo místico de la república de Siena en el que se identifican, a la vez, las realidades impersonales de la Comuna y del bien común.

En el nivel inferior, vemos unos bien ordenados, y por tanto, disciplinados hombres de armas que, desde la base o infraestructura política, defienden al Buen Gobierno —cuya supraestructura son la idea de bien común y las virtudes—, e impiden que el mal quede impune, como se muestra en los malhechores apresados y atados. Los dos caballeros que a la izquierda de los gemelos ofrecen el castillo a la Comuna, es decir, al Anciano, son los «señores de la tierra» que espontáneamente acatan el «buen gobierno de la ciudad», motivo que constituye una transferencia al campo profano

del extendido tema del arte religioso consistente en la oferta de una iglesia a Cristo por un señor secular.

En la banda inferior de la alegoría hay un poema destinado a explicar la intencionalidad de la obra que dice así: Donde reina esta santa virtud (la justicia) / induce a la unidad la pluralidad de almas / las que así reunidas / se dan por señor al bien común, / quien para gobernar su Estado decide / no apartar nunca los ojos / de los rostros esplendorosos / de las virtudes que lo entornan. / Por eso se le dan en triunfo / censos, tributos y señorías de la tierra / Por eso sin guerra / se obtienen todos los fines civiles / útiles, necesarios y agradables [3].

2. *Los efectos del Buen Gobierno*

Los «efectos del buen gobierno» (figs. 26 y 27) en la ciudad y en el campo se muestran a través de una amplia composición sin significación alegórica, excepción hecha de la figura de la Seguridad, que aparece junto a la puerta de la muralla que une la ciudad y el campo. Pero, en cambio, dicha composición constituye una completísima y sintética documentación iconográfica, ideal, aunque no utópica, de una ciudad y su campo durante la Baja Edad Media.

En el panel de la ciudad apreciamos los diversos estratos

[3] Questa santa virtú ladove regge
Induce ad unitá li animi molti
E questi acció ricolti
Un Bel Comun per lor Signor si fanno
Lo cual per governar suo stato alegge
Di non tener giammá gli occhi rivolti
Da lo splendor de volti
De le virtú che torno allui si stanno
Per questo con triunfo allui si danno
Censi tributi e signorie di terre
Per questo senza guerre
Sequita poi ogni civili affetto
Utile necessario e di diletto.

y estamentos sociales, así como las distintas actividades en que se desarrolla la vida ciudadana: damas y caballeros paseando a caballo (izquierda de la composición), albañiles trabajando en lo alto de los tejados (centro derecha), doncellas que se divierten bailando (centro inferior), campesinos que traen sus productos —cereales, cargas de leña, cerdos y otros animales, etc.— a vender al mercado, y que compran productos artesanales en la ciudad; mozas fisgando (en el balcón de la izquierda de la pintura), diversas tiendas, una escuela, etc., y todo ello, dando en conjunto una sensación de solidez, de trabajo, de bienestar económico y de unidad en la diversidad.

El panel del campo está construido con la misma intencionalidad: gentes del estrato superior cabalgan hacia la caza, cruzándose con unos campesinos que van a vender sus productos al mercado, mientras que otros realizan diversas faenas agrícolas; en el original se pueden apreciar, mejor que en la reproducción, los diversos cultivos, las viviendas de los campesinos y, al fondo, sobre las colinas, varios castillos. El campo, al igual que la ciudad, da impresión de placidez, de paz y de seguridad y, en conjunto, uno y otro muestran una sociedad estamentalmente ordenada y económicamente próspera.

A la izquierda del panel del campo está la *Securitas,* representada en forma de figura femenina alada; tiene en su mano izquierda un cartucho dentro del cual hay una horca de la que cuelga un hombre, y en su mano derecha un rollo desplegado con estos versos: «Que cualquiera camine sin miedo libremente / Y cada cual siembre trabajando / Mientras que la Comuna / Mantenga el señorío de esta mujer / Que ha quitado a los malos todo poder.» [4] Otros versos escritos debajo del panel, están dirigidos a los gobernantes: «Vosotros que gobernáis, elevad los ojos /

[4] Senza paura ognuom franco camini
E lavorando semini ciascuno
Mentre che tal comuno
Manterrá questa donna in signoria
Che l'a levata a'rei ogni balia.

para admirar a la que aquí es figurada / y por razón de su excelencia coronada, / la cual da siempre a cada uno su derecho. / Mirad cuántos bienes vienen de ella / y cuán dulce y tranquila es la vida / en aquella ciudad donde es servida / esta virtud que brilla más que cualquier otra, / y salvaguarda y defiende / a aquellos que la honran o a aquellos que alimenta y nutre. / De su luz nace / honrar a aquellos que obran el bien / y dar las debidas penas a los inicuos.» [5] Textos que recuerdan las inscripciones de la Puerta de Capua (*supra* p. 228), así como la idea de Maquiavelo del *vivere sicuramente* (*supra* p. 267).

III. LA ALEGORIA Y LOS EFECTOS DEL MAL GOBIERNO

Del mal gobierno (fig. 28) están ausentes las virtudes y presentes los vicios. En la parte superior aparecen tres de los pecados capitales: la avaricia, la soberbia y la vanidad. El lugar central lo ocupa la Soberbia, una Soberbia que se desvía de las representaciones iconográficas usuales al tener como atributos el gladio de la crueldad en su mano derecha y el yugo de la servidumbre en la izquierda. Tales atributos son significativos de una politización del pecado destinada a configurar la idea de la soberbia política como origen de la tiranía.

El plano medio lo ocupa un estrado cuyo respaldo está

[5] Volgiete gli occhi a rimirar costei
Voi che reggiete che qui figurata
E per su ecciellenzia coronata
Le qual sempra ciascum suo dritto rende
Guardate quanti ben vengan da lei
E come e dolce vita e riposata
Quella de la cittá de é servata
Questa Virtú che piú d'altra risprende
Ella guarda e difende
Chi lei onora o lor nutrica e pascie
Da lo suo lucie nascie
El meritar color c'operan bene
E agli iniqui dar debite pene.

constituido por una muralla aspillada y flanqueada de torres, como corresponde a quien vive en el constante temor de perder su poder y necesita tener guardadas las espaldas. En el centro está la repelente figura del Tirano, inspirada en las representaciones habituales del demonio, como expresión del carácter satánico del *status* político de la tiranía; bajo el manto viste una armadura; aprieta tensamente un puñal en la mano derecha y sostiene una copa de veneno en la izquierda; a sus pies, un macho cabrío, símbolo de la bestialidad temperamental. El lugar que ocupan las virtudes políticas en la disposición del Buen Gobierno está ocupado aquí por los vicios políticos inspiradores de la *praxis* de la tiranía. Así, a la derecha del Tirano vemos a la Crueldad, representada por una mujer que aproxima una serpiente a un niño, al que tiene cogido por la garganta; la Traición *(Proditio),* que tiene en su regazo a un monstruo con cabeza y cuerpo de cordero y cola de escorpión; el Fraude, con alas cartilaginosas como de murciélago, y un garrote en la mano. A la izquierda del Tirano sigue el Furor: un monstruo con cabeza de cerdo, cuerpo humano, patas de caballo y rabo de lobo, blandiendo en su mano un puñal; sigue la Discordia, vestida de blanco y negro, colores en los que aparecen las palabras SI y NO, con la sierra de la escisión en la mano, como atributo contrario a la garlopa de la Concordia; termina la serie con la figura de la Guerra representada por un guerrero.

En el plano inferior, muy deteriorado, se ve a la Justicia ultrajada, atada e inerme a los pies del Tirano, rota su balanza y los platillos en el suelo; a la derecha e izquierda, escenas de violencia, muerte y crueldad. El sentido de la alegoría es explicado por el texto: «Allí donde está atada la Justicia / nadie al bien común se concuerda / ni tira de la recta cuerda (actúa rectamente). / Por eso conviene allanar la tiranía / la cual para cumplir su iniquidad / de solo querer y operar discordia / sigue la naturaleza sucia / de los vicios ayuntados aquí con ella. / Expulsa a los inclinados al bien / y llama a ella a todos los que quieren el mal. / Siem-

pre defiende / a los que fuerzan, roban u odian la paz, / aunque yazca toda la tierra inculta.» [6]

Los «efectos del mal gobierno» (en muy mal estado de conservación y no reproducidos aquí) muestran unas escenas de la ciudad y del campo con los mercados desiertos, las casas arruinadas, las calles y plazas llenas de escombros, siniestros hombres armados apresando mujeres o arrebatando bienes, cadáveres en las calles, etc. Por la puerta que da al campo no sale un grupo de alegres cazadores, sino de guerreros armados, y todo, en fin, da impresión de desolación. Un texto que acompaña a la imagen explica que, por preferirse el bien propio (al bien común), la justicia está sometida a la tiranía, lo que lleva a todo el mundo a temer la muerte y el robo en la ciudad y el campo [7].

La intencionalidad general del conjunto de la composición es explicada también en un poema según el cual allí donde reina la tiranía y la sospecha hay guerras, rapiñas, traiciones y engaños; de modo que para evitar tales males es necesario esforzarse mental e intelectualmente en someter a todo el mundo a la justicia, abatiendo a los tiranos, desterrándolos o aislándolos con sus secuaces a fin de fortalecer la paz [8].

[6] La dove sta legata la justitia
Nessuno al ben comun giamay s'acorda
Né tira a dritta corda
Peró convien che tirannia sormonti
La quel per adempir la sua nequitia
Nullo voler né operar discorda
Dalla natura lorda
De 'vitii che con lei son qui congionti
Questa caccia color c'al ben son pronti
E chiama a sé ciascum c'a male intende
Questa sempre difende
Che sforza o robba o chi odiasse pace
Unde ogni terra inculta giace.

[7] Per volere el ben proprio in questa terra
Sommess'é la giustizia a tyrannia
Unde per questa via
Non passa alcum senza dubbio di morte
Che fuor si robba e dentro de le porte.

[8] .... e per effetto
Che dov'é tirannia e gran sospetto

La composición, en su conjunto, está inspirada en una idea dualista del orden político y significa, en última instancia, la transferencia a un campo profano de la contraposición agustiniana de la *civitas Dei* y de la *civitas diaboli*. Al ser proyectada al campo político, la antinomia originariamente teológica, ha de tomar los matices propios de lo político, es decir, junto a las virtudes genéricas y al orden resultante de su operatividad ha de acoger a las virtudes y a los resultados políticos tales como la seguridad, la libertad y la abundancia económica. Y, así, el «buen gobierno» no solo es aquel que se inspira en las virtudes morales, sino que —precisamente por estar inspirado en ellas—, es también el gobierno más eficaz desde el punto de vista social y económico. Parece, pues, que nos encontramos con la adaptación de una antiquísima idea, más aún, de un mito permanente a la perspectiva de una burguesía altamente desarrollada para su tiempo, que dominaba una ciudad muy próspera desde el punto de vista económico (hasta la crisis que comienza a partir de 1340), pero que no dejaba de estar sacudida por fuertes disensiones políticas, hasta el punto de que en 1326 había solicitado del duque de Calabria el nombramiento de un *podestá*. La ideología dualista del orden político en el sentido de que a un lado está todo el bien y al otro lado el mal, adquiere particular relevancia en situaciones políticas caracterizadas por el conflicto existencial, en las que cada bando tiene como condición de su existencia el ani-

Guerre rapine tradimenti e 'nganni
Prendansi signoria sopra di lei
e pongansi la mente e lo 'ntelletto
In tener sempre a iustitia soggietto
Ciascum per ischifar sí scuri danni
Abbattendo e'tiranni
E chi turbar la vuol sie per suo merto
Discacciat'e diserto
Insieme con qualunque sia seguacie
Fortificando lei per vostra pace.

quilamiento de su antagonista. Entonces, la dialéctica misma de la lucha ideológica exige que cada contendiente se atraiga para sí la totalidad de las mejores cualidades y le impute al adversario el conjunto de los peores males. Estas imputaciones pueden pasar de un grupo o de un sistema concretos al nombre con que se les designa (por ejemplo, en nuestro tiempo, «rojo» o «fascista») y, entonces, puede ser cómodo y eficaz para la dialéctica de la lucha política rotularse a sí mismo con el buen nombre y a cualquier adversario con el mal nombre, con independencia de que tales nombres respondan o no a la realidad de las cosas. Tal puede haber sido funcionalmente el caso de la pintura de Lorenzetti. Su fondo histórico es la lucha que sacude a toda Italia entre el gobierno comunal y la *signoria,* lucha que, como es sabido, origina una considerable literatura destinada a combatir la tiranía y ensalzar la libertad. De otra parte, no parece que el gobierno oligárquico de Siena en la época de Lorenzetti respondiera a las ideas expresadas por él respecto a la naturaleza del buen gobierno, pero, al menos, representa lo que la oligarquía dominante «deseaba que se pensase de su gobierno y de sus efectos sobre Siena y el territorio» (C. Douglas), al mismo tiempo que la pintura del mal gobierno podía contribuir a potenciar la eficacia de la aplicación del vocablo «tiranía» a los adversarios políticos.

Pero en todo caso, la alegoría y los «efectos» tratan de mostrar lo tenido por ideal político y los supuestos en que se funda. La justicia, iluminada por la sabiduría, integra a los hombres en la concordia, y desde ella en la corporación o cuerpo místico de la comuna bajo el gobierno impersonal y abstracto del bien común, el cual, constantemente inspirado por las virtudes políticas asegura un orden pacífico del que se excluye toda violencia, salvo frente a los malhechores, obtiene sin presión los impuestos de los ciudadanos y la sumisión de los señores del campo. Logra así los fines primarios de la comunidad política (paz y justicia), hace que bajo la protección de la seguridad reinen la libertad y la certeza para cada uno de obtener su derecho, así como que el trabajo tenga sus frutos en medio del bienestar

económico. En una palabra, que rija la *tranquillitas,* objetivo al que constantemente aspira el pensamiento medieval, pero que adquiere especial importancia en la difícil vida política de las comunas italianas debatidas entre las escisiones internas y los peligros exteriores; y que, gracias a esa *tranquillitas* pueda desarrollarse pacífica y amablemente la vida individual y colectiva en la ciudad y en el campo: la «buena vida», en el sentido de Aristóteles.

Menos complejo en su construcción alegórica, el mal gobierno es la antítesis del bueno: no desciende del claro entendimiento de la sabiduría, sino del impulso cegador y negativo de la soberbia; no se basa en la justicia y en la concordia, sino en la dominación; no realiza el bien sino el mal general; no se inspira en las constructivas virtudes políticas, sino en principios tales que solo pueden llevarle a debatirse en el temor y a la negación de los fines propios de la convivencia política, e incluso, de la naturaleza humana, para desarrollar una situación de terror, sospecha, violencia, inseguridad, miseria y desolación.

Tanto el buen gobierno, como el malo: 1) son expresión del proceso de secularización de la política, en el que va incluido la transferencia de ideas y conceptos religiosos al campo político; 2) están construidos bajo el supuesto —expresión del proceso de racionalización— de que, partiendo de distintos y opuestos principios originarios, se llega necesariamente a unos distintos y opuestos resultados, o bien absolutamente positivos, o bien absolutamente negativos; 3) se desarrollan en tres niveles según el siguiente orden jerárquico (inverso al que, generalmente, sería usado en nuestro tiempo): *a)* el nivel metafísico o de la supraestructura, es decir, de los principios originarios fundamentales condicionantes del resto; *b)* el de la estructura o sistema de gobierno con las ideas (virtudes o vicios) que los inspiran en su actuación, y que deriva de uno u otro principio; *c)* el de la infraestructura, de resultado opuesto según el uno o el otro tipo de gobierno o, lo que es lo mismo, los «efectos» de las causas anteriores en el campo de las relaciones sociales y económicas.

Bibliografía

D'Alverny, M. Therese, «Quelques aspects du symbolisme», en *Umanesimo e Esoterismo*. Padova, 1960.

Brandi, C., «Chiarimenti sul Buon Governo di Ambrogio Lorenzetti», en *Bolletino d'Arte del Ministero della Pubblica Istruzione,* abril-junio 1955. (Interesante para fechar la obra y aclarar el retoque posterior de algunas partes de ella.)

Cariola, A. y Carli, E., *Le «Palazzo Pubblico» de Sienne*. Roma, 1964. (Con excelentes reproducciones.)

Douglas, L., *Storia politica e sociale della Repubblica di Siena.* Siena, 1926.

Freyhan, R., «The Evolution of the Caritas Figure in the Thirteenth and Fourteenth Centuries», en *Journal of the Warburg and Courland Institute,* IX (1948).

Giogli, O. H., «L'allegoria politica negli affreschi di Ambrogio Lorenzetti». *Emporium* XIX, 1904, pp. 265 y ss.

Kantorowicz, *The King's Two Bodies.* Princeton, 1957.

Rowley, G., *Ambrogio Lorenzetti.* Princeton, 1958.

Rubinstein, N., «Political Ideas in Sienese Art: the Frescoes by Ambrogio Lorenzetti and Taddeo di Bartolo in the Palazzo Pubblico». *Journal of the Warburg and Courland Institute,* vol. 21 (1958), pp. 179 y ss.

Zdekaver, L., «Iustitia: Imagine e Idea», en el *Bulletino Senese di Storia Patria,* XX (1923), pp. 400 y ss.

Indice y explicación de las láminas

I.-La corona

Entre el inmenso material iconográfico existente en torno a la Corona se han seleccionado algunas muestras representativas de distintos aspectos desde la época de Constantino. Así, como ilustración de la función arquetípica que tuvo Bizancio con respecto a Occidente en lo referente al mundo de las representaciones imperiales (función puesta de manifiesto principalmente en los trabajos de P. E. Schramm) se han elegido y contrapuesto las figuras 2 y 3, y la 4 y la 5. También hemos querido dar una muestra de la transferencia de los símbolos imperiales a Cristo (fig. 8) y de los símbolos cristianos a la realeza (tema estudiado principalmente por Grabar, el mismo Schramm, Kantorowicz y F. Heer) lo que se ilustra en el testimonio tardío de la figura 9. La tensión, siempre presente en el mundo de las representaciones teopolíticas cristianas entre la grandeza de la corona terrenal y lo perecedero de las glorias de este mundo, está representada en las figuras 10 y 14. También se ha tratado de ilustrar la conexión de la idea de corona con el territorio (fig. 14), con los estamentos (fig. 12) y con ciertas tendencias ideológicas o situaciones políticas de un tiempo (figs. 7, 12, 13, 14 y 15).

Fig. 1.—Constantino I coronado por la diestra de la divinidad surgiendo de las nubes, y sus dos hijos coronados por Victorias. En la simbología antigua (lo mismo en la pagana

que en la judeo-cristiana) la mano era símbolo de poder y de sabiduría, como se muestra tanto en los testimonios literarios (especialmente bíblicos) como en los iconográficos. (Vid. H. P. Orange: *Studies in the Iconography of Cosmics Kingship in the Ancien World.* Oslo, 1952.) También era muy frecuente la imagen de la coronación por la mano o las manos de la Victoria. La presente imagen es representativa del sincretismo típico de la época de Constantino.

Medallón acuñado entre 333-35. *Kunsthistorichen Museum.* Viena.

Fig. 2.—Cristo corona a Romano II y a Eudoxia. Sobre el sentido de la coronación en Bizancio, vid texto p. 20.

Relieve de marfil de hacia 850. *Cabinet de Médailles.* París.

Fig. 3.—El emperador Enrique II y Cunegunda coronados por Cristo con el patronato de los apóstoles San Pedro y San Pablo. El primero lleva en sus manos unas llaves en las que se dibujan las letras RE, quizá significando REX y, por tanto, el patrocinio de Enrique para tal cargo, lo que probablemente está en conexión con el hecho de que Enrique venció a su rival, el duque de Suabia, el día de San Pedro y San Pablo. La figura central del plano inferior ha sido interpretada como Roma (Schramm) o como Bamberga (Vög) ciudad preferida por Enrique II y a la que donó el libro que contiene esta miniatura. Las otras figuras del primer plano pueden ser, quizá, Galia y Germania; las del fondo, las estirpes germánicas troncales.

Libro de las perícopas. Comienzos del siglo XI. München. *Staatsbibliotek.*

Fig. 4.—Cristo corona a «Constantino [Porfiriogéneto], por la gracia de Dios, autócrator, rey de romanos».

Relieve en marfil. Hacia 944. Museo de Bellas Artes. Moscú.

Fig. 5.—Cristo corona a Rogelio II de Sicilia. Es la imagen occidental que más se aproxima a los modelos bizan-

tinos. Esta representación —lo mismo que la de la Basílica de San Nicolás de Bari, en la que Rogelio II se muestra coronado por San Nicolás— está polémicamente orientada contra la Curia, queriendo afirmar que Rogelio recibe el reino directamente de las potencias celestiales y no del papa a quien Sicilia había sido enfeudada.

Mosaico en la *Chiesa di Santa María dell'Ammiraglio* o *della Martorana* de Palermo. Hacia 1143.

Fig. 6.—Cristo, alojado en la mandorla, corona a Enrique II. La cabeza, los hombros y el pecho de este, es decir, las partes del cuerpo ungidas en el rito de la coronación, penetran en el espacio sagrado de la mandorla como símbolo de la unidad sacramental del rey con Cristo, y de su carácter de eje entre el cielo y la tierra. Enrique empuña en una mano la Lanza de San Mauricio (uno de los símbolos principales del Imperio romano-cristiano, que encierra en su hierro un clavo de la Cruz) y en la otra una espada, pero sus brazos están sostenidos por los santos bávaros —identificables por las leyendas— San Ulrico de Augsburg y San Emerando de Regensburg. Tanto la lanza como la espada ascienden hasta el cielo para apoyarse sobre los ángeles custodios de Cristo.

Sacramentario de Enrique II. Entre 1002 y 1014. *Staatsbibliotek.* München.

Fig. 7.—*Vox populi, vox Dei.* Luis el Bávaro, excomulgado por el papa, fue coronado emperador en 1328 por el pueblo de Roma (representado por Sciarra della Colonna) y consagrado y ungido por dos obispos, todo ello, dice el cronista Giovanni Villani, *a grande onta e dispetto del papa e della Chiesa di Roma,* pues *non troverai per nulla cronica antica o novella che nullo imperadore cristiano mai si facesse coronare se non al papa o a suo legato.* (Vid. Dupré Theseider: *L'idea imperiale di Roma nella tradizione del medioevo.* Milano, 1942). Sin embargo, tal acto no solo era coherente con las ideas populistas del tiempo mantenidas por Marsilio de Padua y otros tratadistas partidarios de Luis el Bávaro, sino que se basaba ideológicamente en la tesis de que

Roma, *caput mundi,* era *mater* o *radix imperii,* y que sus habitantes como *gens electa* —en tanto que descendientes de los antiguos romanos y ciudadanos de la ciudad que, por designio divino, era la capitalidad de la cristiandad— constituían el compendio de todos los ciudadanos del Imperio romano-cristiano, y, en su virtud, tenían el derecho imprescriptible de investir con el *imperium*. En el campo de la acción política tal tesis intentó ser afirmada, a mediados del siglo XII, por los romanos frente a Federico I Barbarroja, también excomulgado, quien la rechazó enérgicamente y prefirió obtener la corona imperial aplicando más bien el principio *Exercitus facit imperatorem* que contaba con rica tradición en la historia de la ideología imperial de la Edad Media. (Vid. E. E. Stengel: *Abhandlungen und Untersuchungen zur Geschichte des Kaisergedankens.* Colonia, 1965.) En cambio, en 1256 el excomulgado y acosado Manfredo, hijo de Federico II, que terminaría en el patíbulo, solicita ser coronado por el pueblo y el senado romanos, quienes como custodios y sede del Imperio son los únicos que, en su criterio, tienen *auctoritas* para ello. Posteriormente, la coronación de Luis el Bávaro es invocada como precedente para justificar la de Cola de Rienzo como prefecto, augusto y tribuno del *Buono stato* fugazmente surgido de la revolución romana de 1347, quien fue coronado con seis coronas: de encina, por su servicio ilimitado al pueblo; de hiedra, por amar la religión; de mirto y laurel, por la observancia de los cargos y la sabiduría, y por odiar a la injusticia; de olivo, por vencer a la soberbia con humildad; y de plata, por significación de los dones del Espíritu Santo.

Relieve de un sepulcro de 1330 en la catedral de Arezzo.

Fig. 8.—*Cristo Imperator.*—Una de tantas imágenes representativas de la idea de la realeza de Cristo tal como era concebida por la conciencia teopolítica de la Alta Edad Media. La corona que tiene sobre la cabeza perteneció probablemente a Otto III.

Crucifijo de la catedral de Vercelli. Hacia 1100.

Fig. 9.—Godofredo de Bouillon coronado de espinas. Godofredo de Bouillon, uno de los principales caudillos de la primera cruzada, murió en 1100 como «rey» no coronado de Jerusalén, ya que solo quiso asumir el título de *Advocatus Sancti Sepulchri* por negarse a llevar una corona de oro donde Cristo fue coronado de espinas.

Estatua del monumento funerario de Maximiliano en la *Hofkirche* de Insbruck, mandado erigir en 1502 y terminado años más tarde.

Fig. 10.—Las tres coronas de Carlos I de Inglaterra. La resignación y la dignidad con que Carlos I enfrentó su condena a muerte, unidas a su firmeza en la defensa de la Iglesia anglicana, y al carácter irregular de su proceso, dieron base a los realistas para construir y expandir la leyenda de rey mártir, llegando hasta compararlo con Jesucristo. El dibujo forma parte de un folleto titulado *Eikon Basilike* (publicado diez días después de su muerte y atribuido al mismo rey, aunque en realidad fue escrito por un Dr. Gauner más tarde premiado con un obispado), el cual tuvo tanta popularidad que Milton se creyó obligado a escribir una especie de refutación en el *Ikonoklastes*. El grabado es la expresión alegórica de las ideas del folleto: la firmeza se sobrepone a la tempestad; la palmera, símbolo de la conducta recta y del martirio, crece bajo el peso equilibrado de la virtud; iluminado por la gracia, el rey ha renunciado a la espléndida, pero pesado corona real, que lleva en su interior la vanidad y, siguiendo las huellas de Cristo, toma en sus manos la áspera, pero leve corona de espinas, mientras que, puesta la vista en el cielo, espera la corona de la gloria eterna premio de los mártires y —según los ritos de la coronación— de los reyes que llevaron rectamente la corona terrena.

British Museum. Londres.

Fig. 11.—*The Ghost of the Holy Roman Empire.* Esta frase, que arranca de una expresión de Hobbes, podría servir de rótulo a la presente figura que remata el sepulcro del emperador Carlos VI (reinó entre 1711 y 1740). Pero se

trata, en realidad, de una expresión de la *pietas politica* característica de la Casa de Austria. La corona que remata la calavera es una reproducción de la Corona del Sacro Imperio. Siendo todavía archiduque, Carlos VI fue pretendiente al trono de la Monarquía Católica contra Felipe V y con tal motivo permaneció durante ocho años en España acaudillando su bando en la guerra de sucesión. A su regreso a Viena contribuyó, junto con los españoles que se exilaron con él, a hispanizar de nuevo los gustos y el estilo de la Corte vienesa.

Panteón imperial (*Kaisergruft*) en los *PP. Kapuziner* de Viena.

Fig. 12.—*L'union des trois Etats du Royaume* o el haz de los estamentos sostienen la Corona.

Medalla de la época de Luis XIV (entre 1638 y 1664). Reproducción en R. P. Claude François Menestrier: *Histoire du roy Louis le Grand par les médailles, emblémes, devises, jettons, inscriptions, armoires et autres monuments publics.* París, 1689.

Fig. 13.—La Corona bajo el signo de la Ilustración. Las tres artes (escultura, pintura y arquitectura) arrebatan de entusiasmo la Corona.

Medalla de Carlos III acuñada en 1778. Colección particular.

Fig. 14.—Cromwell enviado de Dios como *Lord Protector over the nations of England, Scotland and Ireland,* significadas por sus coronas. El grabado muestra tres niveles jerárquicamente ordenados: el nivel cósmico, el nivel político y el nivel social. El nivel superior se centra en las palabras *Soli Deo Gloria,* de las que los calvinistas hicieron su lema principal; a los lados, representaciones cósmicas y bíblicas como proyecciones de la situación política de Inglaterra: la barca llevada por el viento y las olas de Scila a Caribdis; la nave de Noé posada en tierra firme después de la catástrofe, y el sacrificio de Isaac. El eje entre este nivel y el

que le sigue lo constituye la paloma de la paz que la divinidad envía sobre Cromwell. El nivel medio representa al Estado: a la derecha las figuras de los tres reinos o naciones británicas que por primera vez se unificaron en un solo Parlamento bajo el sistema constitucional de Cromwell (*Instrument of Government* de 1653); la columna que las encierra está rematada por un edificio mixto de casa y fortaleza que quizá represente al Estado y al Parlamento común a los tres países; a la izquierda, las virtudes, máximas y principios del buen gobierno dentro de otra columna rematada por un círculo que encierra al sol y la luna, que pueden, quizá representar la imagen de Dios y la del hombre; en el centro, Cromwell sostiene la Biblia en la mano izquierda y la espada en la derecha con las coronas significativas de Inglaterra, Escocia e Irlanda —a las que, según la leyenda superior, no dejará caer ni perjudicar—, tema que recuerda el texto de la *Humble Petition and Advice* de 1657: *these three nations, jointed and united under your Highness protection,* así como las presiones de «la derecha» para que Cromwell aceptara el título de rey; a sus pies yacen la Iglesia romana (Babilonia), el error y las facciones, y tras él, la Fama y la fuerza militar. En el plano inferior, el fruto del buen gobierno, es decir, el orden de laboriosidad, paz y libertad aclarado por unas curiosas máximas y cerrado con las palabras del profeta anunciadores del reino de Dios en el que las espadas se convertirán en rejas de los arados.
British Museum, Londres.

Fig. 15.—«Las cosas son como son, hasta que dejan de serlo»: La Corona, que descendía de la mano de la divinidad, ha pasado a la mano izquierda de un *miles* más o menos *gloriosus,* que tiene a los pretendientes metidos en el bolsillo.
Baraja española de 1869-70. Colección particular.

II.-La idea del Derecho

Fig. 16.—El Árbol de la Justicia. (Vid. texto, pp. 70 y s.) Diebold Schilling: *Luzerne Bilderkronik* (1513).

Fig. 17.—Estas miniaturas del Espejo de Sajonia muestran el desarrollo de la idea teocéntrica del derecho: el orden jurídico, en su doble aspecto, eclesiástico y laico, deriva de Dios, de quien el papa y el emperador reciben respectivamente, en calidad de vasallos, las espadas de la potestad espiritual y de la potestad temporal y, por consiguiente, los derechos o facultades adheridas a cada una de ellas. En la segunda imagen de la primera columna vemos al emperador sosteniendo el estribo del papa; más abajo, se representan las jurisdicciones eclesiástica y laica en los tribunales episcopal, condal y otras cortes inferiores. La segunda columna muestra la típica escena feudal en la que el vasallo arrodillado pone sus manos entre las del señor, así como la investidura con un beneficio simbolizado en una rama, símbolo utilizado en la siguiente imagen para mostrar la donación de un bien por parte del rey. A continuación vemos la tierra con su campesino, y después, la celebración de un matrimonio simbolizada en el cambio de anillos, así como la ejecución de los adúlteros por el esposo ofendido. Finalmente, se muestra al conde como juez, y al sapiente jurando sobre las reliquias.
Ms. del *Sachsenspiegel*. Hacia 1350.

Fig. 18.—Esta portada de un tratado de derecho procesal del siglo XVII muestra la racionalización del derecho a través de las distintas etapas del proceso desde la recepción de la demanda hasta la apelación.

Fig. 19.—En los Proverbios (8,15) se hace decir a la Sabiduría: «Por mí los reyes reinan.» Posteriormente varios pasajes del Nuevo Testamento identifican a Cristo con la

Sabiduría, lo que, unido a su consideración de origen y fin del poder político, tuvo como resultado que la frase, originariamente imputada a la Sabiduría, fuera transferida a Cristo, sintetizándose en ella la concepción cristocéntrica del orden político. En esta pintura de comienzos del siglo XVI el lema, en cambio, es transferido a la Justicia de acuerdo con la concepción política iuscéntrica. (Vid. *supra,* pp. 98 y siguientes.)

Domenico Beccafumi: pintura sobre las virtudes políticas en el *Palazzo Pubblico* de Siena, 1535.

III.-Federico II de Suabia

Fig. 20.—Federico II en su juventud.

Cabeza de una estatuilla en una arqueta conservada en la catedral de Aquisgrán.

Fig. 21.—Portada de las Constituciones de Melfi en la edición de Antonio Cervoni. Nápoles, 1773.

Figs. 22 y 23.—Vid. el trabajo «La Puerta de Capua» (páginas 225 y ss.).

IV.-El buen y el mal gobierno

(Vid. pp. 319 y ss.)

Fig. 24.—La alegoría del buen gobierno.

Fig. 25.—Justicia y Concordia.

Figs. 26 y 27.—Los efectos en la ciudad y en el campo del buen gobierno.

Fig. 28.—Alegoría del mal gobierno.

Indice analítico

Colección «Selecta»

Títulos publicados:

** 1. Psicología de la edad juvenil
Eduardo Spranger
(volumen doble)

Para Spranger, la adolescencia es una forma general de vida, un «tipo», una estructura psíquica por cuyo interior nos pasea mostrándonos todas sus estancias y hasta sus rincones y recovecos.

2. Lo santo
(Lo racional y lo irracional en la idea de Dios)
Rudolph Otto

El libro más famoso escrito en nuestros tiempos sobre la idea de lo sagrado.

3. Paisajes del alma
Miguel de Unamuno

Son estos *Paisajes del alma* elementos imprescindibles para la biografía y el retrato espirituales de Unamuno.

4. Poema de Mío Cid
versión de Pedro Salinas

La bella pero arcaica materia original del primer monumento literario escrito en nuestra lengua, vertida a un jugoso castellano romanceado.

**5. El otoño de la Edad Media
Johan Huizinga
(volumen doble)

Huizinga sabe dar como nadie el tono de la vida al irse extinguiendo la Edad Media.

6. Lujo y capitalismo
Werner Sombart

El nacimiento y desarrollo del capitalismo y su manifestación exterior principal, el lujo, tratados de forma magistral.

7. Origen y meta de la historia
Karl Jaspers

La Historia y el hombre inmerso en la historia, son los temas capitales de esta obra.

8. Conceptos fundamentales en la historia de la música
Adolfo Salazar

Una historia social de la música.

9. Figuras del mundo antiguo
Eduardo Schwartz

La vida misma de los hombres de Grecia y Roma.

10. Los trabajos del infatigable creador Pío Cid
Angel Ganivet

Dijo Ortega: «una de las mejores novelas que en nuestro idioma existen...»

11. La mujer
naturaleza-apariencia-existencia
F. J. J. Buytendijk

El problema de la feminidad en su esencialidad y su presencia en el mundo.

12. Meditaciones del Quijote
José Ortega y Gasset
(comentario de Julián Marías)

Toda una sistemática filosofía de una hondura y valor como jamás ha conocido nuestra cultura.

13. Introducción a las ciencias del espíritu
Wilhelm Dilthey

Una filosofía que busca un conocimiento del mundo histórico y espiritual, paralelamente a las que explican el cosmos físico.

14. Ensayos de teoría
Julián Marías

Ensayos sobre asuntos muy diversos, pero todos sugeridores en alto grado y plenos de brillantes ideas e intuitivas imágenes.

15. Vida de Sócrates
Antonio Tovar

Sócrates, integrado en una realidad histórica, arraigado en su realidad política.

16. Formas de vida
(psicología y ética de la personalidad)
Eduardo Spranger

El hombre entero inmerso en la vida, en el mundo y la sociedad.

17. La metafísica moderna
Heinz Heimsoeth

Para el ilustre profesor, la metafísica no solo perdura en la Edad Moderna, sino que sigue siendo la raíz de las novedades y descubrimientos más importantes en la vida de la cultura.

°°18. Teoría del lenguaje
Karl Bühler
(volumen doble)

«El libro más rico, original y preciso que se ha escrito sobre el tema...»

°°19. Introducción a la filosofía
Julián Marías
(volumen doble)

Una idea distinta de la filosofía y, más aún, del sentido mismo que tiene hablar de una introducción a ella.

20. Ejercicios intelectuales
Paulino Garagorri

Amplitud temática, actualidad de los problemas estudiados, universalidad de su tratamiento y claridad de expresión: cuatro requisitos intelectuales que cumplen estos ensayos.

21. Teoría del saber histórico
José Antonio Maravall

Qué es el saber histórico en vista de la nueva idea del saber científico, que en otros campos diferentes de la Historia se ha ido formando, y qué papel juega en nuestra vida.

°°22. El método histórico de las generaciones
Julián Marías
(volumen doble)

Una exposición sistemática de la teoría de las generaciones, radicándola en sus supuestos filosóficos y sociológicos como pieza indispensable de la teoría de la sociedad y de la historia.

°°23. Investigaciones lógicas (tomo I)
Edmundo Husserl
(volumen doble)

°°24. Investigaciones lógicas (tomo II)
Edmundo Husserl
(volumen doble)
El libro clásico de la «fenomenología».

25. Cinco aventuras españolas
Helio Carpintero
Cinco aventuras de la mente española —Ayala, Laín, Aranguren, Ferrater, Marías—, que patentizan de continuo una radical inquietud por España.

26. Biografía de la filosofía
Julián Marías
Un nuevo método de indagación, que se podría caracterizar como la historia funcional de la filosofía.

°°27. Etica
José Luis L. Aranguren
(volumen doble)
Dice el autor: «La tarea moral consiste en llegar a ser lo que se puede ser con lo que se es.»
Un libro en que se exponen con singular claridad y se discuten con aguda sutileza todas las concepciones éticas.

28. La trayectoria poética de Garcilaso
Rafael Lapesa
Un análisis minucioso que tiene en cuenta los motivos poéticos, la tradición literaria y los rasgos personales, y que además ilustra sobre las conquistas que jalonaron la trayectoria —limpiamente rectilínea— del gran poeta.

**29. La culpa
Carlos Castilla del Pino
(volumen doble)
El problema de la culpa y las formas de su liquidación y del arrepentimiento tratados bajo una perspectiva de carácter totalizador, englobando el plano ético y el plano psicológico.

**30. Del mito y de la razón en la historia del pensamiento político
Manuel García-Pelayo
(volumen doble)

De próxima aparición:

Teoría y realidad del otro
Pedro Laín Entralgo



*

La Corona. Estudio sobre un símbolo y un concepto político

La idea medieval del derecho

Federico II de Suabia y el nacimiento del Estado moderno

La Puerta de Capua o la entrada al reino de la Justicia

Sobre las razones históricas de la razón de Estado

El buen y el mal gobierno